



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Obrona praw mniejszości religijnych : przypadek Open Doors Polska

Author: Martyna Pilarska

Citation style: Pilarska Martyna. (2021). Obrona praw mniejszości religijnych : przypadek Open Doors Polska. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski
Wydział Nauk o Kulturze i Religii
Instytut Nauk o Kulturze
Zakład Komunikacji Kulturowej

MARTYNA PILARSKA

NR ALBUMU: 7725

Obrona praw mniejszości religijnych.

Przypadek Open Doors Polska

PRACA DOKTORSKA

PROMOTOR: PROF. DR HAB. BOGDAN ZELER

PROMOTOR POMOCNICZY: DR ADAM PISAREK

KATOWICE 2021

Spis treści

7 Wstęp

Rozdział 1 Boży Przemysł

26 Śladem *Bożego przemysłu* – o sylwetce założyciela Open Doors

39 Początki i charakter działalności Open Doors

53 *Boży Przemysł* przykładem literatury świadectwa i podróży

62 Andrew van der Bijl we współczesnym dyskursie Open Doors

Rozdział 2 Sektor NGO

70 Działalność Trzeciego Sektora: Open Doors jako organizacja pozarządowa

76 Implementator dyskursu / katalizator działania

83 Partner prześladowanych

91 Think-tank / watch dog

Rozdział 3 Przestrzeń dialogu

92 Dialog i filozofia: Spójrzeć w twarz Chrystusa aby sprostać prześladowaniu

98 Dialogiczność protestantyzmu

103 Myślenie o inności i dialogu u Lévinasa, *twarz, monada, substytucja*

112 Prześladowanie w miejscu dialogu – Ty jako świadek / ofiara

120 *Jedna chwila jedno spojrzenie...* tropem filozofii Karla Bartha

Rozdział 4 Przestrzeń dyskursu – logosfera Open Doors

140 Definiowanie dyskursu w dziedzinie komunikacji

146 Po-Foucault'cie: *postfoucaultowskie* ujęcie dyskursu

152 W kręgu kategorii dyskursu

164 Dialog a media

177 Wirtualność jako domena dyskursu Open Doors

181 Religijność jako domena dyskursu Open Doors

Rozdział 5 Przestrzeń narracji – Pakistan

190 *Światowy Indeks Prześladowań* - narzędzie i opowieść o prześladowanych: Metodologia ŚIP

196 Ranking krajów 2020

202 Pakistan Country Dossier

234 *Case study* narracji Open Doors: Haroon z Pakistanu

Rozdział 6 Studium przypadku – Pakistańskie fabryki cegły

266	Pakistańskie fabryki cegły jako zwierciadło sytuacji mniejszości chrześcijańskiej
279	Kastowość społeczeństwa pakistańskiego jako czynnik wykluczenia mniejszości chrześcijańskiej
284	Dumontowski <i>homo hierarchicus</i> : Indie a Pakistan
308	Kastowość społeczeństwa pakistańskiego: dalsze impresje
323	Tropem prześladowanych: Geografia gniewu wobec mniejszości
335	Polaryzacja czyste-nieczyste i inne czynniki motywujące prześladowania
354	Przypadek Kot Radha Kishan
368	Podsumowanie
371	Zakończenie
377	Bibliografia
380	Netografia
385	Spis fotografii
387	Aneks: Wywiad z informatorem
399	Streszczenie
400	Summary

Wstęp

W ostatnim dziesięcioleciu wzrosło zainteresowanie problematyką inności kulturowej oraz dialogu międzykulturowego. Powodem tego są wciąż trwające zjawiska masowych migracji, globalizacji, uchodźstwa i daleko rozwiniętej turystyki. Kultura staje się dziś niejednorodna etnicznie i heterogeniczna, przez co jej granice zacierają się, stając coraz bardziej trudnymi do zdefiniowania. Współczesne zjawiska występujące w tym obszarze są zmienne i dynamiczne. Przez to również człowiek ma dostęp do wielu różnych modeli tożsamości, nie zawsze chcąc się zakorzenić w jednym. Telewizyjne doniesienia odsłaniają przed widzem obraz kultury niebezpiecznej, przesyconej informacjami o zamachach terrorystycznych, konfliktach międzynarodowych i braku możliwości relacji dialogicznej z drugim człowiekiem. Ostatnio w dobie kryzysu pandemicznego doświadczamy zataczającej coraz dalsze kręgi polaryzacji stanowisk ideologicznych i etycznych, co rodzi społeczne podziały i nasila antagonizmy pośród wielu grup społecznych. Zdaje się, że świat na nowo zaczyna poruszać się po szachownicy kolorów czerni i bieli, zapominając o tym, że pośród tego wszystkiego są ludzie ze swoim człowieczeństwem, które coraz rzadziej bywa zauważane. Komunikacja międzykulturowa jest obszarem w obrębie którego istnieje wiele możliwości do podejmowania kwestii współczesnych form dialogu z Innym, tym który stoi w opozycji do *nas*, *swoich*. Tematyka ta dziś jest o tyle istotna, o ile zdajemy sobie sprawę z obowiązku humanistyki wobec podejmowania społecznej i naukowej debaty na temat tego co bywa tabuizowane i marginalizowane społecznie. Aby uczestniczyć w dialogu międzykulturowym kluczowe staje się poszerzanie wiedzy na temat różnic kulturowych, co rozwija kompetencje międzykulturowe i jest gwarantem efektywnego porozumienia.

Ojcem komunikacji międzykulturowej jest niewątpliwie Edward T. Hall, który również jako pierwszy w latach 50. XX wieku użył tego terminu podczas prowadzenia kursów przygotowawczych do służby dyplomatycznej amerykańskiego Departamentu Stanu. Hall położył wówczas podwaliny pod nową dyscyplinę akademicką, która uczy przede wszystkim tego, że aby być w komunikacji z drugą kulturą, trzeba ją najpierw poznać. Pośród setek stworzonych przez humanistów definicji kultury, również Hall tworzy swój koncept próbujący uchwycić istotę funkcjonowania społeczności ludzkich:

*Kultura jest komunikowaniem się, a komunikowanie się jest kulturą*¹. Niniejsze sformułowanie ukazuje nierozzerwalny związek komunikacji jako warunkującej istnienie kultury oraz kultury w obrębie której wytwarza się unikatowy kompleks aktów komunikacji spleciony z normami i wzorami kulturowymi konkretnej zbiorowości. Bez kultury nie byłoby komunikacji, ani bez komunikacji nie możemy mówić o kulturze ludzkiej. To właśnie ta niezwykła umiejętność posługiwania się językiem, abstrakcyjną konstrukcją złożoną ze znaków grupujących się w konkretne słowa nazywające rzeczy fizyczne lub pojęcia abstrakcyjne, takie jak stany emocjonalne, uczucia, czy idee jest dana tylko człowiekowi. W języku tkwi obraz danej kultury i to poprzez język możemy lepiej poznać mentalność i kulturowe wyobrażenia przedstawicieli odmiennej kultury. Współczesne wymiary transformacji zachodzących w zjawiskach komunikacyjnych zatoczyły koło kierując się na powrót w stronę (wtórnej) oralności. Podobne implikacje znajdujemy w pozycji Waltera Onga, który dokonał głębokiej refleksji nad przemianami komunikacyjnymi, które towarzyszą ewolucji medialnej. Wtórna oralność kojarzona jest tutaj przede wszystkim z takimi mediami jak telefon, radio, telewizja mocno angażującymi aparat mowy ale jednocześnie opierającymi się na formach pisma i druku².

Temat mojej rozprawy będzie ściśle związany ze zjawiskami komunikacji międzykulturowej, szczególną uwagę poświęcam bowiem komunikacji na rzecz grup mniejszościowych. Komunikologia współcześnie wyposaża analityków form komunikowania na rzecz mniejszości w narzędzia umożliwiające ich opis, interpretację oraz działania praktyczne mające na celu rzeczywisty dialog stron. Na peryferiach kultur dominujących wybranego obszaru geograficznego spotyka się najczęściej mniejszości obejmujące: wyznania religijne oraz mniejszości narodowe i etniczne. Wyobrażenia społeczne na temat grup mniejszościowych zawsze zderzają się z kategorią stereotypu, uprzedzeń oraz mitów funkcjonujących w ogólnodostępnym dyskursie odnoszonym do danej grupy i jednocześnie używanym przez przedstawicieli struktury dominującej. Obecne konstrukty myślenia i językowy obraz świata przekazywany i utwierdzany (lub rekonstruowany, modyfikowany) jest w przestrzeni przekazów medialnych. Stereotypy należą do mechanizmów służących kliszowemu postrzeganiu pozycji grupy mniejszościowej. W takiej perspektywie doświadczamy

¹ E. T. Hall, *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 8.

² W. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 100.

obecności kulturowych, pierwotnych dychotomii, tworzyw budujących mitologie współczesne funkcjonujące na gruncie przekazów wszystkich gatunków filmowo-telewizyjnych, czy też prasowych. Jako uczestnicy tej wspólnoty komunikacyjnej jesteśmy więc ich konsumentami, o czym pisał między innymi Roland Barthes w pozycji *Mit i znak - eseje*³.

Guillaume Erner w wydanej na podstawie rozprawy doktorskiej książce *Kozioł ofiarny? Genealogia modelu wyjaśniającego antysemityzm*⁴ ściśle korespondującej z wcześniej opisywanym przez Rene Girarda zjawiskiem w jednym z rozdziałów odnosi się szczególnie do grup mniejszościowych w ogóle: *wszystkie grupy mniejszościowe podpadają pod tą samą kategorię – Innych – i stają się potencjalnymi kozłami ofiarnymi. Średniowiecze nie ma w tym względzie wątpliwości (...) cechą tych czasów jest „nazywanie kozłów ofiarnych”: Żydów, trędowatych, obcych. W imię zawsze tej samej zasady często żąda się ich fizycznej eliminacji: trzeba usunąć ze społecznego ciała część, która zagraża jego przeżyciu. Panuje pogląd, że „ludzie wykluczeni”, nietypowi stanowią idealny cel dla okrucieństwa mas*⁵. I dalej wysuwa tezę, iż relacje prowadzące finalnie do ewentualnych sytuacji patologicznych lub nawet mordu mogą swoje źródło wywodzić z postawy ambiwalencji względem inności kojarzonej zawsze z grupami mniejszościowymi: *W relacjach z każdą grupą mniejszościową przeważa ambiwalencja. Bardzo często ochrona rodzi dyskryminację. Ofiarami tej sekwencji byli ubodzy, którzy, by tak rzec, nie skorzystali z caritas, lecz od niej ucierpieli. Początkowo należało okazywać im miłosierdzie, ale szybko ów poryw hojności pohamowała ich kondycja grzeszników i dlatego wkrótce zaczęto się ich obawiać. Inną pouczającą ilustracją tych zmienności jest przypadek trędowatych. Trąd jako taki nie istnieje, to kwestia społeczna, termin oznacza stan, a nie patologię. W konsekwencji stosunek do trędowatego można określić jako pomieszanie segregacji i dyskryminacji*⁶. Człowiek pozostający w kontakcie z Innym doświadcza uczucia ambiwalencji lub nawet strachu, czy wrogości, które jest postawą emocjonalną nabywaną i kojarzoną z elementem nieoczekiwanego zagrożenia mogącego wystąpić ze strony mniejszości: *W średniowieczu wrogość wobec Żydów była konsekwencją zbrodni, jakie im*

³ R. Barthes, *Mit i znak – eseje*, przeł. J. Błoński, W. Błońska, J. Lalewicz, A. Taterkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970, s. 48.

⁴ Erner, Guillaume, *Kozioł ofiarny? Genealogia modelu wyjaśniającego antysemityzm*, przeł. E. Burska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2016, s. 163.

⁵ Ibidem, s. 164.

⁶ Ibidem, s. 165.

przypisywano⁷. Padały wówczas oskarżenia o udział tej grupy religijnej w mordach rytualnych, czy prowadzeniu działalności spiskowej na rzecz świata chrześcijańskiego – jak wskazuje Erner⁸. Autor jednak jako wzorzec pierwszej ofiary prześlągalnej podaje osobę Jezusa Chrystusa: *Męka Chrystusa jest pierwszym epizodem biblijnym – i to zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie – w którym niewinna ofiara wbrew swojej woli zostaje złożona w ofierze na odkupienie grzechów ludzkości*⁹. Tutaj należałoby się zastanowić nad istotą tej ofiary, ponieważ Chrystus w Nowym Testamencie jednoznacznie wskazuje, że jest świadomy przeznaczonego dla niego losu oraz zgadza się na śmierć krzyżową ze względu na wolę Boga Ojca i udzielenie swoim naśladowcom możliwości pojednania się z Bogiem. Rzeczywiście to Nowe Przymierze ustanowione jest poprzez złożenie ofiary z niego samego jako niewinnego Baranka Bożego, co jest potwierdzone zgodnie z teologią chrześcijańską przez sformułowane kilkaset lat przed Chrystusem pisma Starego Testamentu bardzo szczegółowo przepowiadające pozycję i rodzaj śmierci Jezusa. Między innymi do śmierci Chrystusa nawiązuje Księga Psalmów: *Przebodli ręce i nogi moje. (...) Między siebie dzielą szaty moje i o suknię moją los rzucają*¹⁰. Tekst wprowadzenia do Księgi Psalmów towarzyszący przekładowi Biblii Tysiąclecia podaje, że *Wiele Psalmów (Psalm 2, 17, 22, 44, 49, 72, 89, 110) przedstawia Nowy Testament jako zapowiedź życia, działalności, śmierci i wywyższenia Jezusa Chrystusa*¹¹. Podobnie tekst znajdujący się w 53 rozdziale starotestamentowej Księgi Izajasza posiada jednoznaczny, pasyjny wydźwięk przepowiadający mającą nastąpić mękę Chrystusa: *Wzgardzony był i opuszczony przez ludzi, mąż boleści, doświadczony w cierpieniu, jak ten, przed którym zakrywa się twarz, wzgardzony tak, że nie zważaliśmy na Niego. Lecz on nasze choroby nosił, nasze cierpienia wziął na siebie. A my mniemaliśmy, że jest zraniony, przez Boga zbity i umęczony. Lecz on zraniony jest za występki nasze, starty za winy nasze. Ukarany został dla naszego zbawienia, a jego ranami jesteśmy uleczeni. Wszyscy jak owce*

⁷ Ibidem, s. 169.

⁸ Ibidem, s. 170.

⁹ Ibidem, s. 220.

¹⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Warszawska*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Psalmow/22/17?, dostęp: 18.02.19.

¹¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, 1989 Poznań, źródło: www.biblia.deon.pl/ksiega.php?id=23&wstep=1, dostęp: 18.02.19.

zblądziliśmy, każdy z nas na własną drogę zboczył, a Pan jego dotknął karą za winę nas wszystkich¹².

Erner podsumowuje dalej, że *Chrystus nie jest tylko 'jednym' kozłem ofiarnym, ale ma być także ostatnią rzeczywistą ofiarą. Jego śmierć wyznacza początek nowej ery, zgodnie z prorocstwem zawartym w Księdze Malachiasza (1,11), zapowiadającym nową ofiarę, ofiarę czystą – odtąd ofiara eucharystyczna zastąpi dawne ofiary realne. Oczywiście, że w przypadku Chrystusa ofiarnicy nie wiedzieli, co czynią; nie wiedzieli komu zadają śmierć. Ale także w tej wersji kozła ofiarnego odnajdujemy oczyszczającą moc prześladowania. Miało ono zamknąć długi okres w dziejach ludzkości, kiedy składano jeszcze krwawe ofiary*¹³. Prześladowanie naśladowców Chrystusa występuje współcześnie w różnych kontekstach kulturowych, najczęściej spotykane przypadki śmierci przez ukrzyżowanie i innych rodzajów morderstw na tle wiary chrześcijańskiej towarzyszą napiętej sytuacji na Bliskim Wschodzie generowanej przez rozszerzające się wpływy ugrupowań terrorystycznych. Jeszcze w 2015 roku internet opłynęło drastyczne doniesienie na temat ukrzyżowania przez przedstawicieli ISIS 12-letniego syryjskiego chrześcijanina¹⁴. Formy publicznych egzekucji stosowane są przez terrorystów także na przedstawicielach innych religii lub ich własnego wyznania, jeśli nie podporządkują się oni bieżąco prowadzonej przez bojówki polityce. Tworzenie stereotypów dotyczących mniejszości może być kreowane przez kulturę dominującą w sposób intencjonalny. Przykładem podobnej praktyki są konstruowane w Niemcach III Rzeszy komunikaty deprecjonujące przedstawicieli diaspory żydowskiej narodowości słowiańskich i innych. Mechanizm tak zwanego *kozła ofiarnego* opisywał już w 1982 roku Rene Girard. Aby zrozumieć tendencje kulturowych mechanizmów wobec mniejszości i szerzej rozumianej kategorii filozoficznej Innego oraz zajmowanej przez niego pozycji należy zastanowić się nad tymi dychotomicznymi wyobrażeniami charakterystycznymi dla społeczności ludzkich.

Innym i wcześniejszym przykładem historycznym doświadczenia skrajnego i wywołującego kategoryczny sprzeciw międzynarodowej społeczności była rzeź Ormian w 1915 roku dokonana przez Imperium Osmańskie (Turcja) na anektowanych wówczas terytoriach. W przedmowie książki *Seyfo – Ludobójstwo, o którym nie wolno mówić*,

¹² *Pismo Święte...*, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/53/1, dostęp: 19.02.2019.

¹³ G. Erner, *Kozioł ofiarny...*, s. 222.

¹⁴ Źródło: www.tysol.pl/a17510—Chrzescijanie-na-Bliskim-Wschodzie-Byc-moze-rowniez-dzisiaj-ukrzyzowano-kolejnego-chrzescijanina, dostęp: 19.02.2019.

Michael Abdalla podkreśla, że „*U progu pierwszej wojny światowej na obszarze otomańskiej Turcji ludność chrześcijańska – Ormianie, Grecy, syryjscy chrześcijanie (Asyryjczycy) – stanowiła niemal jedną trzecią mieszkańców (...) Chrześcijanie, którzy zamieszkiwali otomańskie imperium nie byli tam przybyszami. Azja Mniejsza, wschodnia Anatolia czy sam Konstantynopol były ich ojczystymi ziemiami od tysięcy lat, na długo przed tym gdy przybyli tam pierwsi Turcy. Społeczność chrześcijańska imperium tureckim była eksterminowana w serii ludobójczych akcji zorganizowanych i przeprowadzonych przez rząd turecki, począwszy od 1915 roku*¹⁵. Przyjmuje się, że jest to drugie w czasach nowożytnych udokumentowane ludobójstwo o tak dużej skali (szacunkowo zginęło 1,5 mln osób narodowości ormiańskiej)¹⁶, *Pośród wszystkich akcji ludobójczych rządu tureckiego po 1915 roku najmniej znana dotyczy eksterminacji syryjskich chrześcijan (Asyryjczyków), którzy zamieszkiwali obszar wschodniej Anatolii oraz tereny dzisiejszej północnej Syrii, północnego Iraku oraz północno-zachodniego pogranicza Iranu. (...) Niemal 250 tysięcy z nich zginęło w wyniku ludobójstwa, które rozpoczęło się w 1915 roku, równolegle z eksterminacją społeczności ormiańskiej*¹⁷. Analizując powyższe fakty historyczne zaczęto dostrzegać pewien model wzorcowy dokonywanych aktów masowego ludobójstwa w tym wypadku ze strony Imperium Osmańskiego, czy później III Rzeszy Niemieckiej w czasie Holokaustu: *Każde ludobójstwo składa się z trzech faz. Są nimi faza pregenocydalna, genocyd oraz zaprzeczanie ludobójstwa i zacieranie jego śladów. Faza trzecia – czyli zaprzeczanie i zacieranie śladów – rozpoczyna się równolegle z fazą drugą, czyli samym aktem ludobójstwa, a następnie trwa po jego zakończeniu. Zaprzeczanie – co jest bardzo istotne – odbywa się już na etapie popełniania ludobójstwa*¹⁸. Turcja na dzień dzisiejszy podejmuje dyskurs negacji i odżegnuje się od oficjalnie i międzynarodowo obowiązujących komunikatów, które identyfikują ludobójstwo Ormian jako wydarzenie historycznie potwierdzone. W Polsce występuje również mniejszość ormiańska. W 2019 roku Fundacja Głos Ewangelii zrealizowała reportaż *Jesteśmy wszędzie ale nie u siebie*¹⁹ z udziałem jednego z przedstawicieli tej współczesnej diaspory wyemitowany w Pierwszym Programie Polskiego Radia 5 lutego 2019 roku: *Gnел jest Ormianinem. W*

¹⁵ A. M. Neman, *Seyfo – Ludobójstwo, o którym nie wolno mówić. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, przeł. Abdalla Michael, Agape, Poznań 2015, s. 7.

¹⁶ Tygodnik *Mysł polska*. Źródło: www.mysl-polska.pl/461, dostęp: 6.02.2019.

¹⁷ A. M. Neman, *Seyfo...*, s. 8.

¹⁸ Źródło: www.mysl-polska.pl/461, dostęp: 6.02.2019.

¹⁹ Źródło: www.soundcloud.com/fundacjaglosewangelii/jestesmy-wszedzie-ale-nie-u-siebie, dostęp: 6.02.2019.

*Polsce żyje od ponad 20 lat. Nauczył się polskiego. Zdobył polskie prawo jazdy i serce pewnej Polki. O Polakach mówi, że są jego przyjaciółmi. Mimo to, jego miłość do Armenii nie zgasła. Z pasją opowiada o swoim narodzie i kraju, który doświadczył ogromnego cierpienia i rozdarcia...*²⁰

Współczesna Armenia jest krajem w dalszym ciągu chrześcijańskim w charakterystycznej narodowej konfesji Apostolskiego Kościoła Ormiańskiego, jednak w efekcie rzezi powstała międzynarodowa diaspora Ormian rozsianych po różnych częściach świata. Masowe morderstwa wymierzone były również w wyznawaną przez ludność religię, a co za tym idzie instytucje religijne. Ormianie byli skazywani na dekapitację lub ukrzyżowanie – turecki sułtan był jednocześnie kalifem propagującym idee dżihadu, świętej wojny przeciwko niewiernym²¹. Michael Abdalla ukazuje motywy ludobójstwa, jak również wydźwięk komunikatów prasowych i politycznych agitacji towarzyszących tamtemu okresowi:

Jedność państwa tureckiego miała być zagwarantowana poprzez osiągnięcie czystości etnicznej. W odezwach programowych i prasie związanej z ruchem młodotureckim, w ostatnich latach przed 1914 rokiem coraz głośniej mówiono o konieczności stworzenia na bazie istniejącego państwa otomańskiego „Wielkiego Turanu” - wspólnoty ludów pochodzenia tureckiego od Bosforu po góry Altaj w Azji Środkowej. W tę koncepcję wpisany był wyrok śmierci na wszystkie narody, które zamieszkiwały otomańską Turcję i nie były pochodzenia tureckiego, a z racji swojej wyrobionej tożsamości historycznej i kulturowej nie były podatne na wysiłki asymilacyjne. Dotyczyło to właśnie chrześcijańskich Ormian, Greków oraz Asyryjczyków²².

Przytaczając podobne wydarzenia historyczne nie sposób nie wspomnieć o ludobójstwie z 1994 roku w Rwandzie dokonanym przez większościową grupę Hutu na mniejszości Tutsi, które nie różniły się między sobą konkretną linią wierzeń czy tradycji ale walczyły o wpływy i dominację na zajmowanym przez siebie terytorium. Ta agresywna wojna domowa pochłonęła około milion zamordowanych Tutsi²³. Współczesne przykłady represji wobec mniejszości wyznaniowych znaleźć można także na terenie chińskiego autonomicznego regionu Sinciang. Występująca tam prawie dziesięćmilionowa mniejszość muzułmańska tureckiego pochodzenia Ujgurów

²⁰ Źródło: www.soundcloud.com/fundacjaglosewangelii/jestesmy-wszedzie-ale-nie-u-siebie, dostęp: 6.02.2019.

²¹ A. M. Neman, *Seyfo...*, s. 9.

²² Ibidem, s. 8.

²³ Źródło: www.bbc.com/news/world-africa-26875506, dostęp: 6.02.2019.

przymuszana jest do uczestnictwa w programach „ośrodków szkoleniowych”²⁴ czy „ośrodków reedukacyjnych”, które mają na celu „transformację myśli”²⁵ lub po prostu sinizację danej osoby:

Według nowego prawa, przykłady zachowań, które mogą prowadzić do zatrzymania danej osoby, to m.in. praktykowanie halal w innych obszarach życia niż tylko dieta (w islamie halal to określenie wszystkiego, co jest dozwolone w świetle szariatu), odmowa oglądania telewizji państwowej i słuchania radia państwowego oraz uniemożliwienie dzieciom otrzymania edukacji państwowej²⁶.

Informacje z sierpnia 2018 roku wskazują, że stanowisko chińskiego rządu wobec tej sprawy różni się z doniesieniami przedstawicieli organizacji międzynarodowych na rzecz ochrony praw człowieka, a same obozy mają być elementem państwowej walki z ekstremizmem islamskim w regionie Sinciang. Pekin przyjmuje, że podobne działania służą ochronie regionu przed wpływami separatystycznie i ekstremistycznie zorientowanych Ujgurów oraz ujgurskich bojówek, które postrzegane są przez rząd jako zagrożenie i źródło konfliktu etnicznego i terroryzmu wobec Chińczyków Han²⁷. Wprowadzone przez rząd nowe prawo uznaje za nielegalne rozpowszechnianie religijnego fanatyzmu, które w ocenie zwierzchników państwa może przyjmować formy takie jak: „nienormalne brody lub niezwykle imiona”²⁸. Fanatyzm religijny rozumiany jest w szerszej perspektywie i może odnosić się do relacji międzypokoleniowych w grupie wyznaniowej:

Ekstremizm definiuje się tak szeroko, że przepisy mogą mieć nawet zastosowanie do rodziców, którzy skarżą się, gdy ich dzieci chcą poślubić osobę innego wyznania lub z innej grupy etnicznej. (...) więźniowie w obozach są zmuszani do przysięgi wierności prezydentowi Xi Jinpingowi i krytykowania lub wyrzeczenia się swojej wiary. (...) W sierpniu Chiny zaprzeczyły twierdzeniom, że zamknęły w ośrodkach milion osób. Ale urzędnicy, biorący udział w spotkaniu ONZ na temat praw człowieka przyznali, że Ujgurzy "oszukani przez religijny ekstremizm" przechodzili reedukację i dochodziło do ich przesiedleń. (...) ²⁹.

²⁴ Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181019876-Chiny-Zalegalizowano-obozy-reedukacyjne-dla-muzulmanow.html, dostęp: 6.02.2019.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Źródło: www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/zachod-wzywa-chiny-do-zamknienia-obozow-dla-muzulmanow,881609.html, dostęp: 6.02.2019.

²⁸ Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181019876-Chiny-Zalegalizowano-obozy-reedukacyjne-dla-muzulmanow.html, dostęp: 6.02.2019.

²⁹ Ibidem.

Obozy reedukacyjne dla mniejszości kulturowych w Chinach ze względu na masowy charakter i specyfikę działania zostały przyrównane przez Amnesty International do kategorii obozów koncentracyjnych z czasów wojny³⁰. W listopadzie 2018 roku temat chińskich obozów reedukacyjnych został podjęty w Radzie Praw Człowieka ONZ a rząd chiński wezwano do zaniechania kontynuacji prowadzenia ośrodków: *Wiceminister spraw zagranicznych Chin Le Yucheng, który przemawiał na zakończenie debaty, oświadczył, że zarzuty pod adresem chińskich władz "w poważnym stopniu mijają się z faktami"*³¹. W grudniu 2019 roku doniesienia medialne wskazywały, że na terenie obozów internowanych jest około 3 milionów przedstawicieli mniejszości kulturowych, nie tylko Ujgurów ale i Kazachów czy Kirgizów: *Byli więźniowie informują, że osadzeni są zmuszani do uczęszczania w lekcjach reedukacyjnych i śpiewania pieśni politycznych. Inni przekazywali, że Ujgurzy są zmuszani do odrzucenia islamu i przysięgania lojalności wobec Komunistycznej Partii Chin, a także do jedzenia wieprzowiny i picia alkoholu*³². Informacje na temat sytuacji osadzonych w dalszym ciągu są ograniczone a osoby, które mogłyby udzielić bardziej szczegółowych doniesień pozostają pod stałym nadzorem rządu i z obawy przed konsekwencjami prawnymi oraz dla własnego bezpieczeństwa zachowują milczenie. Niektórzy z przedstawicieli Ujgurów przebywają na emigracji, tak jak Murat Harri Uyghur³³ mieszkający od 2010 roku na stałe w Finlandii. Rodzice mężczyzny zgodnie z zamieszczonymi przez niego na portalu fundraisingowym www.launchgood.com informacjami są internowani w chińskim obozie. Projekt zamieszczony przez Murata ma na celu zebranie środków na obsługę adwokacką i próbę wkroczenia na drogę sądową podejmując jednocześnie sprawę więzionych w obozie reedukacyjnym rodziców mężczyzny.

Specyficznym przypadkiem represjonowanej mniejszości zajmującej bardzo różne obszary i związanej z odmiennymi kręgami kulturowymi, rozproszonym na całym globie, są mniejszości chrześcijańskie. Każdorazowo taki przypadek należałoby zinterpretować indywidualnie biorąc pod uwagę m.in. kontekst geograficzny i dominację wyznaniową panującą w regionie wpływające na złożoność problemu tych mniejszości. Jak podkreśla również w *Seyfo...* Abdalla:

³⁰ Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181219383-Chiny-Obozy-dla-Ujgurow-jak-obozy-koncentracyjne.html, dostęp: 6.02.2019.

³¹ Źródło: www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/zachod-wzywa-chiny-do-zamknienia-obozow-dla-musulmanow,881609.html, dostęp: 6.02.2019.

³² Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181219383-Chiny-Obozy-dla-Ujgurow-jak-obozy-koncentracyjne.html, dostęp: 6.02.2019.

³³ Źródło: www.launchgood.com/project/uyghur_muslim_free_my_parents#!/, dostęp: 6.02.2019.

Nasze czasy, w których tak dużo mówi się o prawach człowieka, a światowa opinia publiczna, odpowiednio 'kształtowana' przez tzw. opiniotwórcze media egzaltuje się zabezpieczeniem – nawet za pomocą paragrafów karnych – praw wszelkich mniejszości, są jednocześnie świadkami trwającego na całym świecie prześladowania chrześcijan. O tym jednak świat milczy. Podobny fenomen towarzyszył eksterminacji chrześcijan w Turcji na początku dwudziestego wieku. Eksterminacja Ormian, Greków oraz asyryjskich chrześcijan dokonywała się na oczach świata, który milczał³⁴.

Temat i metodologia

Dyskurs o prześladowaniu religijnym jako temat badawczy i główna kategoria umożliwi uchwycenie granic komunikowania na rzecz prześladowanych mniejszości w sektorze NGO poprzez studium przypadku organizacji Open Doors – *W służbie prześladowanym chrześcijanom*. Open Doors jest międzynarodową chrześcijańską inicjatywą o charakterze non-profit, zajmującą się wsparciem i monitorowaniem sytuacji prześladowań mniejszości religijnych w ponad pięćdziesięciu krajach. Za symboliczną datę założenia Open Doors przyjmuje się rok 1955, kiedy Andrew van der Bijl, holenderski misjonarz wyznania protestanckiego, odbywa swoją pierwszą podróż „za żelazną kurtynę” i dociera do Polski. Działalność misjonarska van der Bijla z czasem nabrała rozmiaru międzynarodowej organizacji i zasięgu niemal globalnym, co potwierdzają raporty Światowego Indeksu Prześladowań – co rocznie publikowanego przez Open Doors. Oprócz tego prelegenci i współpracownicy tego podmiotu NGO angażują się w dystrybuowanie Biblii, literatury religijnej, produkcji audio-wizualnych, materiałów edukacyjnych i pomocowych w całości skupionych wokół tematu prześladowań mniejszości chrześcijańskich oraz sposobów udzielania pomocy przedstawicielom tych mniejszości. Od roku 2010 Open Doors posiada także oddział polski, który pełni funkcję swoistej ambasady prześladowanych chrześcijan czynnie organizując szereg akcji pomocowych, fundraisingowych, eventowych – organizując spotkania w kościołach, wspólnotach wyznaniowych, placówkach misyjnych, szkołach i domach kultury. Jest organizacją sprawnie posługującą się narzędziami przekazu medialnego i z całą pewnością możemy wykazać istnienie spójnego i złożonego na wielu poziomach dyskursu Open Doors. Tematem takiej formacji dyskursywnej będzie

³⁴ A. M. Neman, Abed Msziho, *Seyfo...*, s. 9.

oczywiście prześladowanie grup mniejszościowych. Moim celem jest pokazanie w jaki sposób prześladowania religijne są dyskursywizowane przez organizację zaangażowaną w działalność na rzecz obrony takich grup. Stosuję aparat analityczny zaproponowany przez Michaela Foucaulta, pioniera refleksji dyskursywnej, ponieważ w mojej ocenie dostarcza on w dalszym ciągu świeżego spojrzenia w badaniach nad współczesnymi zjawiskami komunikacyjnymi³⁵. Foucault podkreśla zależności kontekstu społeczno-kulturowego i treści dyskursu, które są ze sobą w ścisły sposób połączone. Do kontekstu włączamy równocześnie koncepcje poznawcze okresu historycznego, typy komunikacji, modele działalności czy charakterystykę nadawcy, komunikatu i odbiorcy³⁶. Postfoucaultowska³⁷ analiza jako wybrana metodologia umożliwia postawę otwartości i obiektywnej krytyki w perspektywie prowadzonych badań. Jest to dla mnie szczególnie ważne, ponieważ celem niniejszej analizy komunikacyjnej jest ukazanie sposobu dyskursywizacji prześladowań religijnych oraz zestawienie tej konstrukcji dyskursu z poszerzonym studium przypadku, które w obiektywny sposób odsłoni ograniczenia tej formacji.

Analiza postfoucaultowska ma za zadanie odsłonić pozostające w ukryciu obszary dyskursu, a w dalszej perspektywie umożliwiać dalszą reinterpretację wyników. To narzędzie metodologiczne sprzyja analizie kulturowo-historycznej, którą w rozbudowany sposób stosuję w pracy. Magdalena Nowicka zwraca uwagę, że *postfoucaultowska analiza dyskursu powinna pozostać zdystansowana wobec swoich własnych ustaleń, nie traktować ich jako finiszu dociekań, ale jako dzieło w procesie: wywrotne i otwarte na coraz to nowe pytania*³⁸. Taka postawa badacza dyskursu w mojej ocenie jest kluczowa w zgłębieniu wybranego studium przypadku. Klasyfikowanie dyskursu Open Doors w obrębie poszczególnych jego typów stało się bardziej przejrzyste dzięki propozycji Charlesa Morrisa, *Writings On The General Theory Of Signs*³⁹ a jego religijna orientacja pozwoliła wyeksponować kategorię *sacrum*

³⁵ Patrz. Michael Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. Michał Kozłowski, Wyd. słowo/obraz/ terytoria, Gdańsk 2002. Oraz *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.

³⁶ Ibidem, s. 16.

³⁷ Nowicka, Magdalena, *Postfoucaultowska analiza dyskursu – problemy i szanse dydaktyczne*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, Universitas, Kraków 2016, s. 163.

³⁸ Ibidem, s. 165.

³⁹ Morris, Charles, *Writings on the general theory of signs*, Mouton, Paris 1971, s. 225. Źródło: www.books.google.pl/books?id=3IWIBwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=charles+morris+signs+language+and+behaviour&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjcoaf4_afhAhWOIYsKHapsCNgQ6AEINzAC#v=onepage&q&f=true, dostęp: 29.03.2019.

oraz przywołać klasyczne dzieła Mircea Eliadego czy Rudolfa Otto⁴⁰. W tym miejscu pragnę również podkreślić, że analiza dyskursu nie służy krytyce instytucji NGO, które w tym wypadku są jego wytwórcami. Wiodącym celem jest raczej wskazanie pewnych tendencji obecnych w praktycznym użyciu języka budującego komunikację dotyczącą konkretnego zagadnienia⁴¹. Niniejsza analiza jest więc przede wszystkim analizą fragmentu uniwersum komunikacyjnego obecnego w przestrzeni wirtualnej.

W kontekście analizowanego dyskursu znaczącym elementem okazała się perspektywa filozofii dialogu. Refleksja dialogiczna uobecnia się na łamach dyskursu Open Doors, głównie poprzez inspirację źródłowymi tekstami Starego i Nowego Testamentu, które dyskurs wtórnie wykorzystuje i reinterpretuje. Dialogiczność protestantyzmu próbowałam uchwycić przy pomocy propozycji Karla Bartha, ponieważ spotkanie z Innym jest jedną ze składowych jego filozoficznego namysłu. Nazywany twórcą teologii kryzysu dyskursu Barth⁴² zapamiętany został jako lider chrześcijańskiego ruchu antynazistowskiego German Confessing Church⁴³. Stanowisko filozoficzne protestanckiego teologa zawarte jest między innymi w szkicu *Podstawowa forma człowieczeństwa*, czy publikacji *Jedna chwila – Jedno spojrzenie*⁴⁴, w których można dostrzec w jaki sposób krystalizuje się myśl Bartha. Analizując dyskurs Open Doors przez pryzmat filozofii dialogu nie zapominam o klasycznych dziełach Emmanuela Lévinasa, który zwrócił uwagę na pojęcie *twarzy Innego* definiowanej jako: *sposób uobecniania się Innego, przekraczający ideę Innego we mnie*⁴⁵. Analogia użycia kategorii twarzy w dyskursie Open Doors znajduje swoje odzwierciedlenie w prezentowaniu wielu sylwetek prześladowanych przedstawicieli mniejszości chrześcijańskich. Odnosząc się do twórczości Lévinasa, myślę przede wszystkim o pozycjach: *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipp'em Nemo; Czas i to, co inne; Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci; Trudna wolność. Eseje o judaizmie*⁴⁶.

⁴⁰ Patrz. Otto, Rudolf, *Świętość*, przeł. Kupis, Bogdan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁴¹ Ibidem.

⁴² B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1996, s. 70.

⁴³ Źródło: <http://barth.ptsem.edu/karl-barth/biography>, dostęp: 5.05.2020.

⁴⁴ Patrz. K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w: *Filozofia dialogu*, przedm. Bogdan Baran, Znak, Kraków 1991. K. Barth, *Jedna chwila, jedno spojrzenie*, wybór: Eberhard Busch, Wydawnictwo M, Kraków 2003.

⁴⁵ Tischner, Józef, *Filozofia Współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 423.

⁴⁶ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991; E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.

Z racji tego, że głównym celem analizy jest zbadanie dyskursu Open Door w jego możliwie najszerszym kontekście interpretacyjnym, postanowiłam dyskurs skonfrontować z dalszą konstrukcją *case study*, czyli przypadku pakistańskiego. Opis realiów funkcjonowania pakistańskich fabryk cegły posłużył jako zwierciadło czynników napędzających machinę dyskryminacji mniejszości religijnych skorelowanych z kategorią kulturowej nieczystości. *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, czyli niezwykle interesująca propozycja aparatu interpretacji zależności lokalnych i globalnych pomiędzy grupami większościowymi i mniejszościowymi Arjuna Appaduraja okazał się niezwykle kluczowy dla pogłębienia analizy dyskursu Open Doors oraz wskazania miejsc wymagających dopowiedzenia i dookreślenia. Koncepcja antropologia nakreśla złożoność nieświadomych mechanizmów generujących lęk przed mniejszościami oraz prowadzących do agresji i dyskryminacji tych grup. W relacji większość-mniejszość kreuje się obraz obcego-innego, który może zajmować rolę kozła ofiarnego. Postępująca polaryzacja ma funkcję tożsamościową i spajającą granice kulturowe większości ale i wyznacza ich peryferie oraz obszary kulturowo wyłączone przez instytucje tabu.

Nie bez znaczenia w konfrontacji dyskursu ze studium przypadku pakistańskiego ma wyeksponowanie kontekstu historycznego w czym pomocne były badania Agnieszki Kuszewskiej, jak na przykład te zaprezentowane w pozycji *Zrozumieć Pakistan. Radykalizm, terroryzm i inne wyzwania*. Pakistan jest przykładem państwa wyznaniowego gdzie religia grupy większościowej została poddana mechanizmom polityzacji i potraktowana jako instrument narodotwórczy. Sięgając do genezy Pakistanu oraz jego kulturowego dziedzictwa, nie można zapomnieć o wspólnej koegzystencji z narodem indyjskim. Mentalność Pakistańczyków w pewnym stopniu wyrosła na funkcjonującym w kulturze Indii systemie kastowym. Analizowana przez Louisa Dumonta⁴⁷ kategoria *homo hierarchicus* odsłania czynniki i zależności związane z takimi formami segmentacji społeczeństw. Dumont jako przedstawiciel socjologicznej szkoły francuskiej eksponował usankcjonowane kulturowo pary opozycji binarnych: natura-kultura; tradycja-nowoczesność; sacrum-profanum; czyste-nieczyste; endogamia-egzogamia; jednostka-społeczeństwo; prawe-lewe; dar-transakcja, mniejszość-większość; część-całość⁴⁸. W modelu kastowym lub nawet w idei

⁴⁷ L. Dumont, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przeł. Lebeuf, Anna, NOMOS, Kraków 2009.

⁴⁸ Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*... s. 16.

muzułmańskiej *ummy*, bliższej społeczeństwu muzułmańskim, jednostka jest elementem spójnej całości. Człowiek reprezentuje zbiorowość, a więc wszelkie odchylenie od tego wzorca (na przykład obecność przedstawiciela mniejszości) generuje potencjalny czynnik zagrażający koherentności i totalności tego wyobrazonego systemu. Pozostałości myślenia kastowego obecne w mentalności Pakistańczyków badane są dziś między innymi przez Indian Institute of Dalit Studies w New Dheli. Korzystając z publikacji wymienionego instytutu *Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan*⁴⁹ udało się bardziej zniuansować ten problem.

Metodologicznie więc przyjmuję perspektywę oglądu kulturoznawczego, która pozwoli na wieloaspektowe zrozumienie przenikających się ze sobą zjawisk. Z jednej strony stworzony zostanie opis i interpretacji formacji dyskursywnej, z drugiej natomiast będzie to kompleksowe badanie głębi dyskursu, czyli jego ukrytej semantyki. Natura dyskursu w większości sprzyja wielu uproszczeniom i wymaga świadomej recepcji, za którą odpowiadają badania humanistyczne. Zasadniczy materiał badawczy czerpię od przedstawicieli polskiego oddziału Open Doors, którego celem nadrzędnym jest pomoc humanitarna osobom dotkniętym prześladowaniem z powodu przyjmowanej aksjomatyki religijnej oraz symboliczne pozostawanie głosem zagłuszanej grupy chrześcijan w sferze publicznej. Przyjęta przeze mnie metodologia umożliwia studium przypadku wraz z elementami badania terenowego (wywiady z polskimi przedstawicielami organizacji, wywiad z informatorem z Pakistanu), obserwacji uczestniczącej podczas spotkań organizowanych przez polski oddział, badań internetu (analiza strony internetowej) i analizy semiotycznej (przekaz kulturowy).

Zastawiając się nad zjawiskiem prześladowań grup mniejszościowych, w szczególnym przypadku pakistańskiej mniejszości chrześcijańskiej, na potrzeby pracy pogłębiono opis zagadnienia budowany w dużej mierze w oparciu o źródła zastane, najczęściej publikacje naukowe i popularnonaukowe oraz komunikaty medialne czy informacje zamieszczane przez sektor NGO poświęcony temu tematowi, o dodatkowe źródła wywołane, uzyskane dzięki przeprowadzeniu wywiadu kwestionariuszowego. Jest to materiał badawczy cenny ze względu na poszerzenie perspektywy badań o indywidualny wymiar doświadczenia niefiltrowanego dyskursem NGO ukazujący

⁴⁹ Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 2.11.2019.

spójność komunikacji jednostkowego przedstawiciela grupy mniejszościowej na temat zjawiska prześladowania mniejszości. W kwestionariuszu umieszczono trzydzieści pytań różnych kategorii, poczynając od pytań odnoszących się do prywatnego i rodzinnego życia informatora, które związane było z radykalną praktyką wiary islamskiej, poprzez pytania ogólne o definicje i zjawisko prześladowań mniejszości w Pakistanie, pytania o kategoryzacje religijne i kulturowe w oparciu o teksty kultury muzułmańskiej takie jak Koran i hadisy, czy graniczne doświadczenie konwersji i towarzyszące mu okoliczności. Wywiad został zapisany w formacie dźwiękowym i przełożony na transkrypcję przetłumaczoną na język polski i udostępnioną w aneksie.

Moim celem jest skonstruowanie możliwie najpełniejszego oglądu wybranego zagadnienia z użyciem metody badań interdyscyplinarnych w obrębie humanistyki, właśnie dlatego poprzez pomocniczy model prezentujący realia funkcjonowania pakistańskiego sektora przemysłowego (Rozdział 6) pogłębiam analizę dyskursu o kontekst antropologiczny i dokonuję opisu czynników odpowiadających za skomplikowaną sytuację mniejszości chrześcijańskiej wybranego regionu. W związku z tym prezentowana perspektywa łączy w sobie odwołania do aspektów antropologii kultury, historii kultury, semiotyki przekazów medialnych, socjologii i psychologii, filozofii i teologii czy literaturoznawstwa.

Dyskurs w tym wielobarwnym świetle przypomina swego rodzaju *logosferę*, przestrzeń słowa, ale co ciekawsze, przestrzeń słowa skontekstualizowanego. Prowadzenie badań nad dyskursem Open Doors okazały się podróżą w dalekie kraje Azji Środkowej, pełną fascynujących odkryć i przenikających się wątków, które w mojej ocenie stworzyły pejzaż komunikacji bogatej w warstwę semantycznej na poziomie słowa, obrazu, dźwięku i hipertekstu. Wybrane teksty strony internetowej organizacji, spójna koncepcja wizualna, bohatera opowieść założyciela Open Door i jej współczesna reprodukcja, redefinicja i reinterpretacja stanowi o unikatowości badanego fenomenu dyskursywnego.

Przegląd rozdziałów

W Rozdziale pierwszym pracy, aby odkryć fundamenty ideologiczne oraz historię powstania grupy Open Doors sięgnęłam po relację biograficzną założyciela tego podmiotu NGO – Andrew van der Bijla – *Boży Przemytnik*, będącą jednocześnie wspomnieniami z podróży misyjnych do krajów Żelaznej Kurtyny i bardziej odległych

punktów geograficznych. Pierwszą podróżą z celem nielegalnego przemytu Biblii była wyprawa do komunistycznej Polski w 1955 roku. Relacja założyciela Open Doors pozwala na zbadanie kwestii związanych z doktryną, ideologią i metodami dialogu międzykulturowego stosowanymi przez działaczy tego sektora. Jednocześnie pozostaje wartościową relacją doświadczenia międzykulturowego, któremu towarzyszy przełamanie własnej strefy komfortu i bezpieczeństwa głównego bohatera. W *dialogu z Lutrem* autorstwa Bogdana Zelera czytamy, że *najważniejsza droga, jaką pokonujemy w naszym życiu, jest droga do wieczności. W niej bowiem odnajdujemy cel naszej wędrówki. (...) W czternastym rozdziale Ewangelii Jana odnajdujemy znamionną scenę. Oto na pytanie: „Panie, nie wiemy, dokąd idziesz, jakże możemy znać drogę?” Jezus odpowiada: „Ja jestem droga i prawda, i żywot, nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie” (J 14,5-6). Wcześniej zaś mówi: „I dokąd Ja idę, wiecie, i drogę znacie” (J 14,4). W tych słowach otrzymujemy najważniejszą wskazówkę prowadzącą nas do Boga⁵⁰”. Być misjonarzem oznacza być w drodze. Jest to rodzaj wyruszenia w podróż w stronę Innego oraz w stronę jego osobistej biedy. To bycie odpowiedzią na potrzeby drugiego człowieka. Podróżowanie niesie ze sobą spory ładunek kulturowych wyobrażeń, dlatego znaczeniowość podróżowania, błędzenia, pielgrzymowania jest tutaj dla mnie ważnym bagażem pojęciowym ustanawiającym kulturowe postrzeganie misjonarstwa. Bycie misjonarzem-ambasadorem przedstawicieli grup marginalizowanych niesie ze sobą konkretny wyraz stylu życia, który także pragnę opisać w pracy, uwzględniając przy tym aspekt historyczny misjonarstwa w rozumieniu protestantyzmu. Sama relacja biograficzna Andrew van der Bijl’a wpisuje się w nurt tekstów z gatunku dokumentu osobistego i należałoby ją umiejscowić w kategorii powieści konfesyjnej – charakterystycznej dla przedstawicieli denominacji protestantyzmu. W badaniu dyskursu skupiam się na tym aby odsłonić jak najgłębsze zależności, które znajdują kontynuację we współczesnych re-produkcjach tych form. Tak też niezwykle istotnym momentem było powiązanie biografii założyciela Open Doors z pochodną form literackich takich jak biografia duchowa, towarzysząca kulturze protestanckiej i jej misyjnemu zorientowaniu. Należy także pamiętać, że kultura protestantyzmu zmieniła wyobrażenia na temat Biblii – z niedostępnej księgi zarezerwowanej dla najwyższych warstw duchowieństwa stała się towarzyszem codzienności. Logos wkroczył w życie codzienne i stał się dostępny dla każdego.*

⁵⁰ B. Zeler, *W dialogu z Lutrem*, Augustana, Bielsko 2018, s. 63-64.

Wieloletnie misjonarstwo Van der Bijla skoncentrowane było na zaopatrywaniu krajów Bloku Wschodniego, Chin, Azji, w Biblię tłumaczoną na języki narodowe.

W rozdziale drugim zajmuję się przestrzeniami sektora organizacji pozarządowych, to znaczy staram się scharakteryzować Open Doors przez pryzmat terminów i narzędzi NGO. Pokazuję te elementy, które pozwalają przybliżyć działalność Open Doors. Jest to na pewno organizacja o wymiarze międzynarodowym i zrzeszającym osoby zainteresowane sytuacją mniejszości chrześcijańskich w skali globalnej, przy czym jest organizacją non-profit. Obecnie wspiera ponad sześćdziesiąt krajów dotkniętych represjonowaniem chrześcijaństwa. Główne zadania Open Doors Polska zawierają się w trzech punktach:

1. Wzmacnianie prześladowanego Kościoła za pomocą dostarczania Pisma Świętego, materiałów chrześcijańskich oraz przeprowadzanie kursów edukacyjnych.
2. Wzmacnianie uciskanych wyznawców Chrystusa, a także przygotowywanie chrześcijan na mające nadejść prześladowania.
3. Zachęcanie chrześcijan z tzw. wolnego świata do gorliwej modlitwy i aktywnej współpracy na rzecz prześladowanego rodzeństwa w Chrystusie (1 Kor 12,26)⁵¹.

Open Doors funkcjonuje w typie *think tanku* operującego własnym zespołem specjalistów, stworzoną na potrzeby prowadzonych badań spójną metodologią, nazewnictwem wykorzystywanym na potrzeby komunikacji wewnętrznej oraz zewnętrznej z użytkownikami internetu. *Think tankiem* jest przede wszystkim na poziomie intranetu, gdzie członkowie międzynarodowej siatki wymieniają się informacjami, zebranymi danymi i strategią komunikacyjną.

Protestantyzm jest silnym elementem spajającym wątek teologiczny rozprawy, co rozwijam w rozdziale trzecim. Ustanawia on bowiem oś doktrynalną w refleksji nad tego rodzaju misjonarstwem (świeckim, niekanonicznym z punktu widzenia Kościoła Rzymskokatolickiego), centralizacją Logosu oraz chrystocentrycznością obecną we wszystkich przekazach medialnych Open Doors. Moje rozważanie zakotwiczam w filozoficznym namyśle Levinasa i Bubera. Interesuje mnie nie tylko relacja Ja-Ty jako relacja z Innym ale również nadbudowany poziom Ja-Wieczne Ty do którego opisu

⁵¹ Ibidem. Autorzy strony internetowej dodatkowo uwzględnili w tym miejscu fragment z I Listu do Koryntian: *Tak więc, jeśli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki, a jeśli jeden członek doznaje czci, radują się z nim wszystkie członki. Pismo Święte. Stary i Nowy Testament*, Fundacja Wrota Nadziei, Toruń 2017, s. 1235.

dążyli filozofowie dialogiki. Ta część pracy jest o tyle istotna, że przedstawiciele grup prześladowanych wywodzący się z konfesji chrześcijańskiej reprezentują perspektywę tej drugiej relacji, która pozwala im na autentyczny – jakby powiedział Buber – dialog z Innym. Zagłębiając się w myśl filozoficzną dialogu odwołuję się również do propozycji XX-wiecznego, niemieckiego filozofa i teologa protestanckiego Karla Bartha.

W rozdziale czwartym przyglądam się medialnemu dyskursowi Open Doors w perspektywie klasyfikacji Morrisa oraz Foucaulta, a także zastanawiam się nad kwestią interaktywności tego dyskursu w kwestii nawiązywania dialogu z odbiorcą, który może także stać się współtwórcą i kontynuatorem dyskursu. Za pośrednictwem szeregu akcji w przestrzeni wirtualnej użytkownik może stać się aktywnym współtwórcą dialogu z chrześcijanami z całego świata. Z perspektywy mojej pracy działalność Open Doors ma wymiar różnorodny i trudny do ścisłej klasyfikacji. Jest to przykład fenomenu organizacji misyjnej kreującej misję zewnętrzną oraz wewnętrzną – działającą indywidualnie w kraju danego oddziału OD. Jednocześnie działania organizacji są wyrażone eksponowane w przestrzeni internetowej, głównie za pośrednictwem strony internetowej oraz kanału YouTube. Pod względem analizy przekazów przykład ten można umiejscowić w obrębie zjawiska występowania sacrum w Internecie. Współcześnie Internet stał się nośnikiem tak uniwersalnym, że znalazło się w sieci miejsce także dla wszystkiego co religijne. Sacrum w internecie jest odpowiedzią na potrzebę przynależności do wspólnoty nie tylko realnej ale i wirtualnej. Oczywiście nie wszyscy są tego zwolennikami, cyfrowi realści fenomen sacrum w internecie będą postrzegać czysto pragmatycznie, traktując sieć wirtualną wyłącznie jako narzędzie. Zgodnie z klasyfikacją Christophera Hellanda wyróżniamy dziś *religion online* (religię w sieci) oraz *online religion* (sieciową religię)⁵². Ta ostatnia będzie aprzestrzenna, dzięki czemu posiadająca możliwości globalnego zasięgu za pośrednictwem sieci internet; asynchroniczna ze względu na brak ograniczeń czasowych; oraz cielesna, pozbawiona komunikacji niewerbalnej⁵³. Społeczności tego typu zapewniają często anonimowość i są astygmatyczne oraz intencjonalne⁵⁴. Całość tego zjawiska moglibyśmy zaliczyć do dzisiejszego postchrześcijaństwa.

⁵² M. Nowak, *Sacrum na kliknięcie?*, „ZNAK” 2011, nr 678, źródło: www.miesiecznik.znak.com.pl, dostęp: 23.05.2018.

⁵³ Użycie kamer internetowych do pewnego stopnia eliminuje brak komunikacji niewerbalnej. Za każdym razem jednak jest to komunikacja zapośredniczona, w której nie da się uniknąć niedogodności ze strony technicznej.

⁵⁴ Klasyfikacja zaproponowana przez Marka Smitha.

Rozdział piąty stanowi bazową część analizy komunikatów dyskursu Open Doors. Na stronie organizacji znajdziemy informacje dotyczące bieżącej skali prześladowania chrześcijaństwa w skali światowej. Narzędziem prezentującym podobne treści jest publikowany corocznie Światowy Indeks Prześladowań będący rankingiem pięćdziesięciu krajów, w których chrześcijanie doświadczają prześladowania: *W tych (...) krajach żyje ok. 650 mln chrześcijan, a ponad 200 mln jest narażonych na szczególnie silne prześladowania*⁵⁵. Open Doors wskazuje, że podczas badań ilościowych posługuje się wypracowaną przez lata metodologią szacującą zakres prześladowań oraz współpracą z zewnętrznymi ekspertami i międzynarodowym zespołem ekspertów wewnętrznych: *Naszym celem jest, aby kościoły, media, politycy i społeczeństwo byli świadomi sytuacji ciemniejących chrześcijan oraz by chcieli stać się ich ambasadorami zachęty i pomocy*⁵⁶. W tegorocznym indeksie pierwsze pięć miejsc zajęły kolejno: Korea Północna, Afganistan, Somalia, Libia, Pakistan. W tych krajach chrześcijanie są traktowani jako wrogowie publiczni, internowani w więzieniach, obozach pracy lub torturowani często na śmierć. Rozdział 5 skupia się na konkretnym *case study* przypadku pakistańskiego, dlatego przytoczona zostaje historia Haroona, jako jednej z twarzy prześladowań religijnych w tym kraju. Analiza została wzbogacona przez pogłębiony wywiad kwestionariuszowy z informatorem, jako źródło wywołane, będące uzupełnieniem dla oficjalnego dyskursu organizacji.

Rozdział 6 stanowi model obrazujący ukryte warstwy dyskursu. Pakistańskie fabryki cegły posłużyły jako zwierciadło sytuacji mniejszości chrześcijańskiej tego kraju. W tej części staram się w sposób bardziej trójwymiarowy zaprezentować skomplikowane czynniki wpływające na występowanie prześladowań religijnych, szukam motywów i dyfuzji kulturowych wynikających z wieloletniej koegzystencji muzułmanów i hindusów, jeszcze w czasie egzystencji Indii Brytyjskich. Ważnymi punktami wyводу jest kwestia kastowości społeczeństwa pakistańskiego i szersza perspektywa tego fenomenu, którą proponuje Louise Dumont w swoim *Homo hierarchicus*. Niezwykle inspirującą okazała się także lektura Arjuna Appaduraja *Geografia gniewu wobec mniejszości*, gdzie tak naprawdę uzmysławiamy sobie o dalece globalnych zależnościach, które znajdują swój wyraz w lokalnych konfliktach na linii mniejszość-większość. Idąc tym tropem dokonuję pogłębienia analizy dyskursu Open Doors oraz dalszego namysłu nad zebrany we współpracy z informatorem materiałem.

⁵⁵ Źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 23.05.2018.

⁵⁶ Ibidem.

Wybrany temat okazał się nad wyraz wymagający i rozległy, nie sposób odnieść się do wszystkich zawierających się w nim aspektów. Nie mniej jednak proponowane ujęcie jest wystarczająco szerokie aby zyskać miarodajną analizę wpływającą na świadomość współczesnego fenomenu dyskursu medialnego w stosunku do zjawiska prześladowania mniejszości religijnych oraz ich obrony w przestrzeni sektora pozarządowego.

Rozdział 1 Boży Przemysł

Śladem Bożego Przemysłu – o sylwetce założyciela Open Doors

Już od dnia, kiedy założyłem swoje pierwsze chodaki – w Holandii nazywamy je „klompen” – marzyłem o bohaterskich czynach. Byłem szpiegiem poza liniami wroga, samotnym zwiadowcą na nieprzyjacielskim terytorium. Przeczolgiwałem się pod zasiekami, a kule rozrywały powietrze nad moją głową⁵⁷.

Początki Open Doors sięgają lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia i związane są z historią holenderskiego misjonarza Andrew van der Bijla posługującego się pseudonimem „Brat Andrew” lub „Boży Przemysł”. Anonimowość stała się dla założyciela Open Doors elementarnym czynnikiem bezpieczeństwa w krajach o ustrojach komunistycznych, gdzie w pierwszym etapie działalność zaczął swoją podróż: *Przestałem posługiwać się całym imieniem i nazwiskiem, używałem natomiast imienia, pod którym znano mnie za Żelazną Kurtyną, gdzie chrześcijanie prawie w ogóle nie używali swoich nazwisk: „Brat Andrew”*⁵⁸. Andrew van der Bijl urodzony w Holandii (Sint Pancras) 11 maja 1928 roku, jako dziecko wychowywał się w niezamożnej i wielodzietnej rodzinie, był czwartym z szóstki rodzeństwa. Aby spojrzeć głęboko w podwaliny dyskursu tworzonego przez to współczesne NGO warto prześledzić autobiograficzną powieść *Boży przemysł*, która porusza wątki osobistej konwersji założyciela, jego powołania i drogi misyjnej, prowadzącej do formowania się załóżków Open Doors. *Nikt z nas nie wie, dokąd prowadzi droga. Wiemy tylko, że to najbardziej fascynująca z dróg*⁵⁹ – zdanie to jest jednym z kluczowych dla interpretacji fenomenu misyjnego Open Doors zapoczątkowanego przez historię życia Andrew van der Bijla.

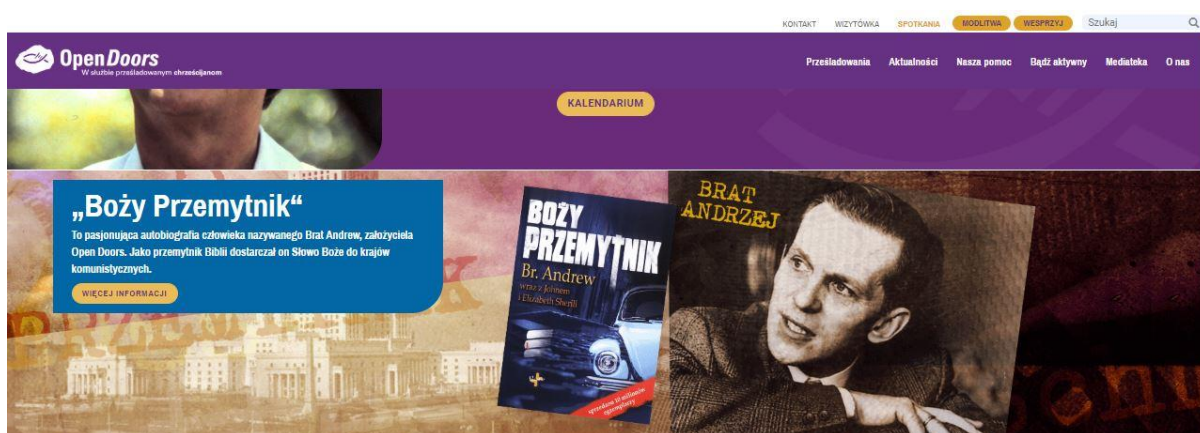
⁵⁷J. Sherill, E. Sherill, A. Van der Bijl, *BożyPrzemysł*, przeł. A. Karpowicz, Vocatio, Warszawa 2011, s. 7.

⁵⁸ Ibidem, s. 185.

⁵⁹ Ibidem, s. 248.

Słowa zawarte w początkowej części wydania polskiego *Wędrowki pielgrzyma* stanowią dobry przykład paraboli literackiej na temat chrześcijańskiego powołania:

Kiedy chrześcijanin wybiera się w drogę? Nie w dzień swojego narodzenia, bo chrześcijanin nie rodzi się gotowy, ale wtedy, gdy w sercu i w życiu jego zaczyna działać odnawiająca łaska Boża przez Ducha Świętego. „Jeżeliby się kto nie narodził z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego”. (Jan 3,5). Wtedy dopiero zaczyna się pielgrzymka i bój wiary. (...) Z drugiej strony nie wystarczy tylko wybrać się w drogę, ale trzeba nią iść. (...) gdy pielgrzym wybiera się w drogę, nie rozumie go nikt, nawet najbliżsi myślą, że mu się w głowie przewróciło. (...) Jego postępowanie jest dla wszystkich tak dziwaczne, jak na przykład zachowanie się wariata (...) ⁶⁰.



Fot. 1. Screen prezentujący biografię założyciela Open Doors. Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

Misjonarstwo Bożego Przemysłnika rozpoczęte w czasach zimnej wojny niosło ze sobą element niebezpieczeństwa, wymagało bowiem prowadzenia sekretnych działań w konspiracji, które polegały na przemycie Biblii i literatury chrześcijańskiej. Kraje, które w pierwszych latach odwiedził założyciel Open Doors to między innymi: Polska, Czechosłowacja, Jugosławia, Macedonia (jedna z ówczesnych republik Jugosławii), Niemcy Wschodnie, Węgry, Bułgaria, Rumunia, ZSRR, Chińska Republika Ludowa, Kuba, Algieria. Samotny wymiar podróżowania wynikał z tego, że misjonarz nie pozostawał pod parasolem żadnej oficjalnie funkcjonującej organizacji wyznaniowej lub kościoła (mimo, że formalnie wywodził się z Kościoła Baptystycznego). Przygotowanie do realizowanej działalności zdobywał uczęszczając do szkoły o

⁶⁰ J. Bunyan, *Wędrowka Pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Prezydium Rady Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego Warszawa 1961, s. 8-10.

protestanckich tradycjach, prowadzonej przez profesorów-wolontariuszy z World Evangelisation Crusade⁶¹ Missionary Training Collage w Szkocji.

Narracja książki budowana jest w modelu literatury konfesyjnej, tzw. literatury wyznania. Narrator jest pierwszoosobowy, „ja” mówiące, to przedstawiający z perspektywy czasu teraźniejszego wspomnienia van der Bijl. Poczynając od czasów dzieciństwa, trudów codziennego życia w rodzinnym miasteczku, poprzez młodość i nietuzinkową wizję działalności misyjnej w krajach bloku komunistycznego autor rysuje przed „ty” czytającym historię człowieka, który dla idei prawdy był gotowy poświęcić własne bezpieczeństwo. W trakcie narracji zastosowany został także tryb czasu teraźniejszego, co pozwala czytelnikowi jeszcze bardziej wniknąć w opisywane wydarzenia. W tekst wplecione są dialogi i komentujące bieżącą akcję wypowiedzi narratora pierwszoosobowego.

Van der Bijl, opisując dzieciństwo odsłania przy tym trudną sytuację rodzinną oraz opisuje postać swojej matki, która zakorzeniła w bohaterze opowiadania świadomość chrześcijańskiego systemu wartości:

Mama była półinwalidką. Choroba serca zmuszała ją do spędzania większości dnia w fotelu i pociechę przynosiło jej w tym radio. Ustawione było ciągle na to samo miejsce – na stację ewangeliczną z Amsterdamu. Czasami nadawano stamtąd pieśni, czasami kazania, ale zawsze było to (dla mnie) – coś nudnego. Dla mnie – nie dla mamy. Religia była jej życiem. Byliśmy biedną rodziną, nawet jak na standardy Witte; mieliśmy najmniejszy dom w miasteczku. Jednak do naszych drzwi przychodził niekończący się strumień żebraków, wędrownych kaznodziejów, Cyganów, którzy wiedzieli, że zawsze będą mile widziani u stołu mojej mamy. Takiego wieczoru ser kroilo się cieniem, zupę rozrzedzało wodą, ale gość musiał zostać przyjęty⁶².

Mimo dorastania w rodzinie aktywnie zaangażowanej w praktyki religijne, van der Bijl nie identyfikował się z gorliwością wyznaniową rodziny. Systematycznie opuszczał kościelne zgromadzenie, tłumacząc członkom rodziny, że *musiznależć wolne miejsce*, które – jak sam przytacza – znajdował *daleko poza drzwiami kościoła*⁶³. Książka próbuje uchwycić etapowość wewnętrznej przemiany bohatera i jest rejestracją przyczynowo-skutkowych okoliczności prowadzących do zajęcia stanowiska misyjnego. Całość narracji przenika myśl protestancka, która nie jest silnie eksponowana, ale bardziej

⁶¹ Placówka założona w 1913 roku przez Charlesa Studd'a, brytyjskiego misjonarza protestanckiego znanego z wyprawy do Chin w roku 1885. Był wówczas członkiem grupy *Siódemka z Cambridge* uformowanej z inicjatywy pioniera misjonarstwa w Chinach, czyli Hudsona Taylora.

⁶²J. Sherill, E. Sherill Elisabeth, A. Van der Bijl, *BożyPrzemytnik...*, s. 10.

⁶³Ibidem, s. 13.

wyziera z prezentowanej aksjomatyki, stylu życia, korzeni rodzinnych oraz sposobów transmisji chrześcijańskiej idei poprzez nadrzędny autorytet Biblii, jako księgi wystarczającej do nawiązania relacji z Bogiem. Nie gloryfikuje się w przesłaniu *Bożego przemytnika* aparatu kościelnego czy warstwy instytucjonalnej, która towarzyszy religii, natomiast gloryfikuje się Biblię, Słowo Boże, jako medium umożliwiające poznanie Boga i pozostawanie z nim w relacji dialogu.

Van der Bijl zanim jeszcze został protestanckim misjonarzem, swoją pierwszą podróż odbył w stronę Indii Wschodnich, przez co w książce odnajdujemy również ciekawe motywy orientu. W Indiach Wschodnich, czyli współczesnej Indonezji, a dawnej kolonii holenderskiej w latach 1945-1949 odbywały się tak zwane „akcje policyjne” wymierzone w rdzenną ludność walczącą o narodową niepodległość⁶⁴. Przyszły założyciel Open Doors był częścią holenderskiej jednostki armii kolonialnej tamtego okresu⁶⁵. Wraz z innymi żołnierzami w Indiach Wschodnich znaleźli się już w drugiej połowie grudnia 1946 roku, a podróż odbywała się na pokładzie statku Sibajak. Van der Bijl był częścią oddziału komandosów, podczas szkolenia najlepiej czuł się podczas ćwiczeń na torach przeszkód, gdzie musiał zachować najwyższy poziom sprytu i determinacji, aby wykonać zadanie. Ze względu na wrodzone pragnienie przygody i życia pełnego niebezpieczeństw, w czasie pobytu w Indiach Wschodnich van der Bijl zetknął się z doświadczeniem wojennej traumy. W czasie walk niepodległościowych Holendrzy krwawo tłumili społeczne przejawy buntu przeciw kolonialnej władzy i dopuszczali się ludobójstwa pośród wielu tubylczych wiosek⁶⁶:

O świcie samolot zabrał nas na front (...) natychmiast zrozumiałem, że myliłem się, oczekując tu przygody. Nie chodziło o niebezpieczeństwo – to lubiłem. Chodziło o zabijanie. Celem przestały być nagle przyćepione do ziemi kawałki papieru, do których na ćwiczeniach strzelaliśmy, teraz byli nimi ojcowie i bracia, tacy sami jak moi. (...). Co ja robię? Skąd się tu wziąłem? Czułem do siebie obrzydzenie, o jakim nie wiedziałem, że jest w ogóle możliwe⁶⁷.

Prawdopodobnie punktem zwrotnym w życiu założyciela Open Doors była trauma wynikła z wypadku na polu minowym w okolicach jednej z indonezyjskich wiosek,

⁶⁴ Źródło: <https://mojaholandia.nl/artukul/indonezja-byla-kolonia-holenderska>, dostęp: 18.09.2020.

⁶⁵ Źródło: <https://www.wiatrak.nl/43466/wojna-o-niepodleglosc-holenderskiej-indonezji>, dostęp: 18.09.2020.

⁶⁶ Źródło: <https://dzieje.pl/aktualnosci/holandia-przeprasza-za-masakry-w-indonezji-sprzed-ponad-60-lat>, dostęp: 18.09.2020.

⁶⁷ J. Sherill, E. Sherill Elisabeth, A. Van der Bijl, *BożyPrzemytnik...*, s. 26.

który przerodził się w rzeź zamieszkujących ją krajowców. Konfrontacja z tragedią o tak wielkiej skali, w której uczestniczył Holender odcisnęła na nim piętno winy i wymagała redefinicji zajmowanego stanowiska światopoglądowego. Rzeczywistość obnażała także fałszywy idealizm wojskowej propagandy, z którą stykali się szeregowcy. Obecność żołnierzy holenderskich dla wielu rdzennych mieszkańców skutkowałą niewinnym cierpieniem i śmiercią, jak miało to miejsce w wielu wioskach, przyszedł misjonarz opowiada o rzezi jednej z nich:

(...) zdarzył się wypadek, o którym pamięć prześladowe mnie całe życie. Przechodziliśmy przez wciąż jeszcze częściowo zamieszkaną wioskę. (...) nie sądziliśmy, żeby komuniści zaminowali wioskę, w której mieszkają ludzie. (...) Nagle, mniej więcej w połowie drogi prowadzącej przez tak spokojnie wyglądającą wioskę, weszliśmy na gniazdo min. (...) Zdezorientowani, bez rozkazu, bez zastanowienia, po prostu zaczęliśmy strzelać. (...) Kiedy się opamiętaliśmy w wiosce oprócz nas nie było już żadnej żywej istoty. (...) Na skraju wioski natknąłem się na widok, który niemal przyprawił mnie o obłęd. Młoda Indonezyjka leżała na ziemi w kałuży własnej krwi z niemowlęciem przy piersi. Oboje zabiła ta sama kula. Po tym co ujrzałem, sam nie chciałem żyć⁶⁸.

Następnym doświadczeniem traumy była wiadomość o śmierci matki van der Bijla, o czym został poinformowany listownie, oraz wypadek w trakcie prowadzonych przez jednostkę komandosów walk (12 lutego 1949 roku został postrzelony w kostkę). Sanitariusze przy pomocy noszy przetransportowali go do szpitala polowego, gdzie odbył się prawie trzygodzinny zabieg zszywania przestrzelonej nogi. Lekarze nie wykluczali amputacji i chociaż przyszedł misjonarz ostatecznie jej uniknął, to wciąż groziło mu trwałe kalectwo:

W całym moim pędzie do samozniszczenia nigdy jakoś nie brałem pod uwagę takiej możliwości. Zawsze wyobrażałem sobie, że odejdę w glorii pogardy dla farsy tego świata. Ale żyć – i to jako kaleka! – było najgorszym losem z możliwych. Wielka przygoda mnie zawiodła. Co gorsza, miałem dwadzieścia lat i odkryłem już, że przeżycie prawdziwej przygody nie jest w ogóle możliwe⁶⁹.

W czasie pobytu w szpitalu polowym żołnierze z jednostki przynieśli mężczyźnie egzemplarz Biblii, który przed wyjazdem na front, jeszcze w Holandii, wręczyła mu matka, jednak nigdy wcześniej z niego nie korzystał. Dalsza relacja van

⁶⁸ Ibidem, s. 26-27.

⁶⁹ Ibidem, s. 31.

der Bijla wskazuje, że mimo granicznych doświadczeń mogących skutkować śmiercią lub trwałą utratą zdrowia, nie zmieniły się jego religijne zapatrywania i nadal pozostawał ateistą. Wspomina jednak, że za sprawą prowadzących szpital polowy siostr franciszekanek został przekonany do czytania Biblii:

Szpital do którego mnie przydzielono, prowadziły siostry franciszkanki. Wkrótce zakochałem się w każdej z nich. Od świtu do północy pracowały jak mrówki, myjąc baseny, opatrując rany, pisząc dla nas listy, śmiejąc się, śpiewając. Nigdy nie słyszałem, żeby któraś z nich narzekała. Kiedyś zapytałem zakonnicę, która przyszła mnie umyć, jak to się dzieje, że ona i inne siostry mają w sobie zawsze tyle radości?

– (...) To miłość Chrystusa. (...) Masz przecież odpowiedź tutaj – pokazała stary, zaczytany tomik leżący ciągle na stoliku przy łóżku⁷⁰.

Drogę powrotną do Holandii odbył na pokładzie statku szpitalnego w 1949 roku⁷¹. W pierwszych miesiącach pobytu w ojczystym kraju był poddawany rehabilitacji i terapii zajęciowej w ośrodku szpitala dla żołnierzy w Doorn⁷². W listopadzie 1949 roku przyszły misjonarz został oficjalnie zwolniony z wojska⁷³. W tym samym roku van der Bijl wraz z grupą żołnierzy poddawanych rehabilitacji zostali zaproszeni do uczestnictwa w miejskiej ewangelizacji. Postawa mężczyzny względem religijnych systemów wierzeń pozostawała wówczas niezmienna. W czwartym rozdziale wspomina to wydarzenie, opisując bezceremonialne zachowanie grupy żołnierzy:

Większość chłopaków uważała, że nasze błżeństwa są bardzo śmieszne. Innego zdania byli organizatorzy. W końcu na podium wszedł zabawnie wyglądający mężczyzna o chudej twarzy i głęboko osadzonych oczach – taki typ człowieka, którego nie lubiło się od pierwszego wejrzenia – i oznajmił, że wśród tu zgromadzonych są osoby poddające się bezwiednie wpływom złych sił. Potem, zamknąwszy oczy, rozpoczął długą i namiętą modlitwę o zdrowie naszych nieśmiertelnych dusz. Dławiliśmy śmiech, aż nas gardła rozboleły z wysiłku. (...) Widząc, że dalsza modlitwa jest niemożliwa, prowadzący skinął na chór. Rozległa się pieśń o wyjściu Izraelitów z Egiptu: Wypuść naród mój⁷⁴.

⁷⁰ Ibidem, s. 34.

⁷¹ Ibidem, s. 36.

⁷² Ibidem, s. 39.

⁷³ Ibidem, s. 43.

⁷⁴ Ibidem, s. 42.

Van der Bijl wspomina, że po uczestnictwie w opisywanym wydarzeniu jego stosunek do Biblii zmienił się i teraz zaczął czytać ją regularnie. Jednocześnie rozpoczął uczęszczanie na kościele nabożeństwa nie tylko w swojej miejscowości, ale także do Alkmaar czy Amsterdamu. Nowy styl życia van der Bijl'a spotkał się z niezrozumieniem ze strony rodziny i lokalnej społeczności, która sugerowała mu nawet utratę zdrowia mentalnego jako efektu wojennej traumy:

Ja, który przedtem nigdy w kościele nie bywałem, zacząłem pojawiać się w nim z taką częstotliwością, że zauważyła to cała wioska. A pojawiałem się tam nie tylko w niedziele rano, ale i na wszystkich pozostałych nabożeństwach: w niedziele wieczorem i w środy. (...) W poniedziałki jeździłem na spotkanie Armii Zbawienia w Alkmaar. We wtorki pedałowalem aż do Amsterdamu na nabożeństwo u baptystów⁷⁵.

Miejszem najbardziej symptomatycznym dla dalszych wydarzeń życia van der Bijla był opis doświadczenia nawrócenia, które wyrażone zostało w formie dialogicznej, poprzez modlitwę skierowaną do Boga, która stała się punktem zwrotnym i zapoczątkowaniem relacji wertykalnej Ja-Bóg. Co ciekawe wydarzenie to zostało opisane jako wewnętrzna refleksja prowadząca do „powierzenia się Bogu”, „pójścia drogą Bożą”, „rezygnacją z własnego ja”. Bohater wspomina zimową noc 1950 roku jako swoiste doświadczenie śmierci własnego ego ale i oddzielenia od siebie powojennej traumy na rzecz przyszłej działalności misyjnej:

Wszyscy domownicy już spali. Leżałem na plecach z rękami pod głową, patrząc w ciemny sufit i nagle, ni stąd ni zowąd, wypuściłem z ręki moje „ja”. Przy akompaniamencie nowego głosu, który poprzez wichry krzyczał do mnie, że bym nie był głupi, oddałem się cały Bogu, wraz z moim pragnieniem przygody. Nie było wiele wiary w mojej modlitwie. Powiedziałem tylko: „Boże, jeśli pokażesz mi jak, pójdę za Tobą. Amen”. To było takie proste⁷⁶.

Wiosną 1950 roku miał kontakt z holenderskim ewangelistą Arne Donkerem z Amsterdamu, który był pierwszą osobą mającą udział w przygotowaniu mężczyzny do przyszłych inicjatyw misjonarskich. Donker zasugerował, aby w rodzinnym miasteczku van der Bijla – Witte – zorganizować *spotkanie na wolnym powietrzu pod domem*

⁷⁵ Ibidem, s. 43.

⁷⁶ Ibidem, s. 44-45.

burmistrza⁷⁷ podczasktórego miało być przekazywane biblijne przesłanie. Donker miał wówczas powiedzieć: *W ten sposób zachowacie biblijną zasadę misyjną: Jezus powiedział uczniom, żeby głosili dobrą nowinę poczynwszy od Jerozolimy, to znaczy, że musieli zacząć pracę na własnym podwórku*⁷⁸.Warto przypomnieć historyczne fakty, które tego typu działalność lokują szczególnie wśród protoplastów nurtu konfesji protestanckiej. John Wikliff znany był jako wędrowny kaznodzieja. Metoda polegała na publicznym odczycie biblijnego tekstu oraz komentarza nawołującego do moralnej i duchowej zmiany. Aktywności takie działy się na publicznych placach, w parkach, gdzie wokół kaznodziei gromadził się tłum słuchaczy. Van der Bijl wspomina w jaki sposób przebiegało wykonanie zadania zleconego przez Donkera. Dostrzegalne są na przykładzie podobnych fragmentów podwaliny metody misyjnej ufundowanej przez reformatorów, którzy odwoływali się przecież do nauki nowotestamentowej i misjonarstwa praktykowanego przez pierwszych apostołów:

Wszyscy mieszkańcy Witte zjawili się na tym spotkaniu. Nawet miasteczkowe psy nie chciały przepuścić takiego przedstawienia. Staliśmy z ewangelistą na małym podwyższeniu ze skrzynek, patrząc w znajome twarze. Niektórzy śmiali się otwarcie, inni tylko uśmiechali pod wąsem. (...) Następne pół godziny było koszmarem. Nie pamiętam nic z tego co mówił pastor Donker i Kees. Mam tylko w pamięci chwilę, kiedy Donker odwrócił się w moją stronę i czekał. (...) Nie mogłem sobie przypomnieć ani słowa z tego, co planowałem mówić. Wszystko, co mi pozostało, to opowiedzieć, jak podły i winny czułem się po powrocie z Indonezji. I jak żyłem pod ciężarem tego, jaki byłem i czego chciałem od życia, dopóki pewnej wietrznej nocy nie odrzuciłem tego od siebie. Powiedziałem im, że potem odczułem wolność... aż do czasu, gdy pastor Donker wywołał mnie z tłumu i wskazał drogę powołania misyjnego⁷⁹.

Kolejnym etapem przygotowawczym do misjonarskiej działalności miało być podjęcie pracy w Fabryce Czekolady Rangera w Alkmaar. Mimo lekarskiego orzeczenia o niepełnosprawności (van der Bijl wciąż poruszał się przy pomocy laski), został przyjęty na stanowisko pomocnika w hali pakowania, a jego zadaniem było po prostu liczenie pudełek i przewożenie paczek do działu spedycji. W pracy poznał Corrie van Dam, młodą chrześcijankę z którą współpracował na terenie fabryki i która wiele lat później została jego żoną. Wspólnie uczęszczali na organizowane przez brytyjskiego ewangelistę – Sidneya Wilsona – „weekendy dla młodzieży”, w późniejszym czasie w

⁷⁷ Ibidem, s. 48.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, s. 48-49.

gronie pracowników fabryki powstawały grupy modlitewne. Van der Bijl awansował na stanowisko doradcy zawodowego. Ringers odniósł się także do misyjnych zapatrywań swojego podopiecznego:

(...) wiemy o twoim dążeniu do nawracania innych naszych pracowników na drogę chrześcijaństwa. I muszę dodać, że uważam tę pracę za znacznie ważniejszą od produkcji czekoladek. (...) Nie widzę, Andrew, żadnych powodów, dla których nie mógłbyś robić jednego i drugiego równocześnie. Jeśli możesz mi pomóc lepiej prowadzić fabrykę, prowadząc zarazem do Królestwa Bożego, to czemu nie?⁸⁰.

Mimo wzrastającego autorytetu i pozycji zawodowej van der Bijla, wzmagало w nim poczucie rozstania z życiem, które dotychczas prowadził. Zamiast satysfakcji odczuwał konieczność zmiany wynikającej z wewnętrznego przeświadczenia o powołaniu misyjnym, swego rodzaju niezbywalnym imperatywie, który przewartościowywał jego dotychczasowe priorytety i wartości. Poszukiwał więc możliwości przygotowania do pracy misjonarskiej. Wymagania nakładane na kandydatów do pracy misyjnej w latach pięćdziesiątych w obrębie Holenderskiego Kościoła Reformowanego wskazywały na konieczność ordynacji duchownej. Mężczyzna nie posiadał wymaganego wykształcenia, a korespondencyjne odpowiedzi Kościoła szacowały nadrobienie zaległości w nauce na około dwanaście lat teologicznego wykształcenia plus nadrobienie luki szkolnictwa z czasu wyprawy wojskowej do Indii Wschodnich. Van der Bijl zapisał się wówczas na kilka kursów korespondencyjnych oraz rozpoczął naukę języka angielskiego. W tym czasie za sprawą kontaktu z brytyjskim ewangelistą Sidneyem Wilsonem dowiedział się o niestandardowym modelu placówki misyjnej działającej na terenie Anglii oraz Szkocji, czyli opisywanego już wcześniej WEC:

Worldwide Evangelization Crusade (...) To angielska grupa, która przygotowuje misjonarzy do pracy w krajach, gdzie kościoły nie mają żadnego programu. Oni myślą tak samo, jak ty. Misje kościelne, jak mi wyjaśnił, prowadzone są z finansów budżetowych. Zarząd misji czeka na pieniądze, albo przynajmniej na gwarancję ich otrzymania, zanim wyśle dokądkolwiek człowieka. Inaczej z WEC. Jeśli uważają, że Bóg widzi kogoś w pewnym miejscu, wysyłają go tak i ufają, że Bóg zadba o resztę. (...) Jeśli sądzą, że ktoś ma prawdziwe powołanie i jest szczerze oddany Bogu, stopień naukowy nie ma dla nich znaczenia. Przez dwa lata przygotowują go we własnej szkole, a potem wysyłają na misję⁸¹.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, s. 58.

Specjalizacja misjonarstwa w konkretnych dziedzinach zaczęła krystalizować się w II połowie wieku XX. W stuleciu poprzedzającym ten wiek osoba misjonarza spełniała przede wszystkim rolę ewangelisty, którego działanie skupiało się prawie wyłącznie na nauczaniu treści Biblii poprzez kazania, wykłady, plenerowe sesje ewangelizacyjne i działania z tym związane. Przez poruszanie się pomiędzy odmiennymi obszarami i wzorami kultury, misjonarz, jak zauważył Marcin Rzepka w *Apostołach Nowoczesności...*, *jawił się – może nawet bardziej niż konwertyta – jako postać hybrydyczna. Misjonarz żył w kilku wspólnotach jednocześnie, ich granice ulegały ciągłym przesunięciom i negocjacjom. Należał do wspólnoty misyjnej będącej elitą w obrębie wspólnoty Kościoła, której część stanowił również społeczność konwertytów*⁸². Nierzadko misjonarza postrzegano jako nośnik emancypacji społeczności marginalizowanej z poziomu przyjmowanych przez kulturę wzorców. Zgodnie z przytoczonym przez Rzepkę stereotypem misjonarza, cytowanym z Samuelem Jordanem, widziano w misyjnym posłannictwie ideę rewolucji i reformacji a *Jego rewolucyjność (...) zasadzać się miała między innymi na wprowadzaniu „nowoczesności”, z towarzyszącą jej promocją edukacji fizycznej, muzycznej, czy w końcu edukacji kobiet*⁸³.

Dzisiaj niemal zawsze misjonarz posiada konkretną specjalizację. W XX wieku oprócz tłumaczenia Biblii misjonarze niejednokrotnie spełniali funkcję lekarza dla spotykanych grup etnicznych, co nadawało ich działaniom humanitarnego wymiaru⁸⁴. Nowa tendencja wybierania jednej wiodącej specjalizacji powstała w Stanach Zjednoczonych, co było wynikiem procesów wyodrębniania specjalizacji w wielu dziedzinach życia ze względu na postępujący rozwój techniki i nauki. Lingwistyka, medycyna, lotnictwo i media masowe takie jak radio powodowały zainteresowanie misją wśród wielu specjalistów. Do specjalizacji misjonarskiej włączono także działalność oświatową, piśmiennictwo oraz rolnictwo. Wiek XX to także rozkwit chrześcijańskich uniwersytetów, których absolwenci odkrywali wiele możliwości zawodowych w zagranicznej działalności misjonarskiej. XX wiek to czas powstania

⁸² M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 175.

⁸³ Ibidem, s. 172.

⁸⁴ Lekarze misyjni spotykali się z podobnymi problemami, co klasyczni misjonarze. Jako obcy przybywający spoza plemienia, w początkowym okresie działalności nie mogli być akceptowani przez krajowców, zwłaszcza, że tradycyjnie funkcję lekarza w kulturach prostych spełniała osoba szamana czy też znachora. R. A. Tucker, *Sławni i nieznani. Niezwykłe postaci z historii misji*, przeł. A. Karpowicz, Vocatio, Warszawa 1995, s. 67.

nowej dziedziny nauki zajmującej się translacją, czyli lingwistyki. Wielu misjonarzy zaczęło traktować tłumaczenie Biblii jako osobną specjalizację, wymagającą odpowiedniego wykształcenia i umiejętności warsztatowych. Rozwój lingwistyki jako nauki wpłynął na postęp prac translatorskich Biblii w kolejnych językach świata. Do roku 1950 znaczne części tekstów Starego i Nowego Testamentu przełożono na ponad tysiąc języków. W tym zadaniu odznaczyły się szczególnie organizacje Letniego Instytutu Lingwistyki (SIL), Wycliffe Bible Translators (Tłumacze Biblii im. Wycliffe'a). Ważny był także indywidualny wkład Williama Camerona Townsenda. Warto nadmienić, że XIX w. oraz kolejne stulecie wykształciło nowy typ misjonarza, ponieważ coraz częściej spotkać można było „wolontariuszy z uniwersytetów” lub „studentów-wolontariuszy”. Ocenia się, że na początku wspomnianego wieku stanowili połowę wszystkich misjonarzy protestanckich⁸⁵. Studenci-wolontariusze różnili się od swoich poprzedników, których wykształcenie opierało się głównie na Biblii; wielu z nich w ramach nauki uniwersyteckiej studiowało takie dzieła jak: *Krytyka czystego rozumu* Kanta i *O powstaniu gatunków* Darwina⁸⁶. Wśród realizujących model studenta-wolontariusza był również założyciel WEC – World Evangelisation Crusade, czyli Charles T. Studd.

Niestandardowe metody szkolnictwa WEC otworzyły przez przyszłym założycielem Open Doors nowe możliwości i potencjał realizacji misyjnej ambicji. Dwudziestego kwietnia 1953 roku van der Bijl wyjechał do Londynu. Pierwsze dwa miesiące pobytu w angielskiej placówce WEC były skoncentrowane na nauce języka angielskiego oraz drobnych pracach na rzecz ośrodka misyjnego (np. malowanie elewacji)⁸⁷. Zanim van der Bijl dołączył do misyjnego Collage'u w Glasgow w Szkocji przebywał również na stacji u lokalnego chrześcijańskiego działacza oraz przedsiębiorcy budowlanego Williama Hopkinsa. Hopkins zgodnie z relacją van der Billa większość gromadzonych funduszy przeznaczał na wspieranie działalności misyjnej, WEC było tylko jednym z wielu miejsc które wspierał. Sam jednocześnie prowadził niewielką placówkę misyjną na terenie miasta, która mieściła się w budynku uprzednio prowadzonego sklepu⁸⁸. We wrześniu 1953 roku przyszedł misjonarz wyjechał z Londynu do szkoły WEC w Szkocji⁸⁹. Kiedy van der Bijl został

⁸⁵ Ibidem, s. 208.

⁸⁶ Ibidem, s. 209.

⁸⁷ J. Sherill, E. Sherill, A. Van der Bijl, *Boży Przemytnik...*, s. 65.

⁸⁸ Ibidem, s. 66-67.

⁸⁹ Ibidem, s. 70.

przeniesiony do misjonarskiego Collage'u w Glasgow zetknął się z nieszablonową metodą nauki i praktycznego przygotowania do działalności misyjnej. Szkoła przeznaczona była zarówno dla kobiet jak i mężczyzn, którzy zajmowali jednak osobne części budynku. Relacja bohatera wskazuje, że w czasie jego pobytu w placówce znajdowało się mniej niż pięćdziesięciu studentów. Szkolenie dziewcząt oraz chłopców odbywało się w osobnych grupach, wspólnie widywali się tylko podczas posiłków. Funkcjonowanie placówki nie było uzależnione od chesnego, którego zresztą nie wymagano od studentów. Szkoła nie posiadała również opłaconych nauczycieli i innych pracowników. Działalność była oparta na pracy wolontariuszy nie pobierających finansowych profitów (włączając w to osobę dyrektora). Koszt rocznego utrzymania jednego studenta obejmujący zakwaterowanie, wyżywienie i materiały dydaktyczne wynosił dziewięćdziesiąt funtów. Był to jedyny koszt nakładany na adeptów szkoły. Wszystkie pozostałe czynności towarzyszące funkcjonowaniu placówki takie jak: przygotowywanie posiłków czy prace porządkowe były obowiązkiem studentów. Funkcję dyrektora WEC w Glasgow pełnił wówczas Stewart Dinnen, który w taki sposób miał wówczas przedstawić nadrzędny cel szkoły:

Prawdziwym celem tej szkoły (...) jest nauczyć studentów, że mogą ufać Bogu, iż zrobi to, co przyrzekł. Nie wyjeżdża się stąd na tradycyjne pola misyjne, ale w zupełnie nowe miejsca. Nasi absolwenci nie mogą tam liczyć na żadną ludzką pomoc. Nie mogliby działać skutecznie w takich warunkach, gdyby się obawiali albo wątpili, czy Bóg naprawdę myśli to, co powiedział w Swoim Słowie. Uczymy tu nie tyle teorii, co zaufania⁹⁰.

Jedną z ciekawszych historii oddającej zasadę funkcjonowania szkoły oraz praktykowanego w niej nauczania jest wspomnienie z pierwszego wyjazdu szkoleniowego jaki dyrektor Dinnen zlecił swoim podopiecznym, w tym przyszłemu założycielowi Open Doors:

To będzie ćwiczenie zaufania. Reguły są proste. Każdy student z twojej grupy dostaje banknot jednofuntowy. Wyruszacie z tym w podróż misyjną po Szkocji. Musicie sami opłacić przejazd, mieszkanie, wyżywienie, ogłoszenia, jeśli zechcecie je dawać, wynajęcie sal, poczęstunki...

– Wszystko za jednego funta?

– Gorzej. Kiedy po czterech tygodniach wrócicie do szkoły, musicie oddać go z powrotem! – Zaśmiałem się.

⁹⁰ Ibidem, s. 70.

– (...) Nie wolno wam nawet wspominać o pieniądzach w czasie spotkań. Wszystkie potrzeby muszą zostać zaspokojone bez proszenia o nie kogokolwiek. W przeciwnym wypadku uznamy wasz wyjazd za nieudany⁹¹.

Van der Bijl był członkiem pięcioosobowego zespołu. Zadanie było prawie niemożliwe do zrealizowania, jednak z dalszej relacji czytelnik dowiaduje się o przebiegu miesięcznej misji lokalnej, która zgodnie z wytycznymi dyrektora została zrealizowana. Przyszły misjonarz skomentował wyprawę słowami: *Wyglądało tak, jakby to czego potrzebowaliśmy, zawsze znajdowało się samo*⁹². Studentom prosili o pomoc spotykanych osób ani członków swoich rodzin. Nie mniej jednak bieżące potrzeby finansowe w czasie realizowanego projektu znajdowały zawsze rozwiązanie. Van der Bijl przytacza, że często otrzymywali „wsparcie w naturze”, tak na przykład w jednym ze szkockich miasteczek⁹³ otrzymali od gospodarzy sześćset jaj. Ich jadłospis w czasie kolejnych tygodni składał się wyłącznie z potraw jajecznych, co również zostało przez autora wyszczególnione: *Jedliśmy jajka na śniadanie, na lunch, jako przekąskę do obiadu złożonego z jajek, po którym następował bezowy deser z białek. Minęły tygodnie zanim mogliśmy spokojnie popatrzeć kurczakowi w oczy*⁹⁴. Zgodnie ze starotestamentową zasadą studenci przekazywali dziesięć procent z otrzymanego wsparcia (np. finansowego czy żywnościowego) na cele takie jak dobroczynność względem osób uboższych. Przyjęli zasadę udzielania dziesięciny w ciągu dwudziestu czterech godzin od czasu otrzymania pomocy⁹⁵. Po miesięcznej szkoleniowej misji lokalnej grupa Van der Bijl’a wróciła z dodatkową kwotą dziesięciu funtów ponad otrzymany początkowo budżet. Nadwyżkę przeznaczili na wsparcie międzynarodowych misji WEC.

Podczas drugiego roku studiów w szkole misyjnej Andrew Van der Bijl pełnił funkcję przewodniczącego w środowisku studenckim oraz skarbnika funduszu przeznaczanego na wydawnictwo broszur ewangelizacyjnych. Szkołę ukończył wiosną 1955 roku⁹⁶ i wrócił do rodzinnej Holandii.

⁹¹ Ibidem, s. 73.

⁹² Ibidem, s. 70.

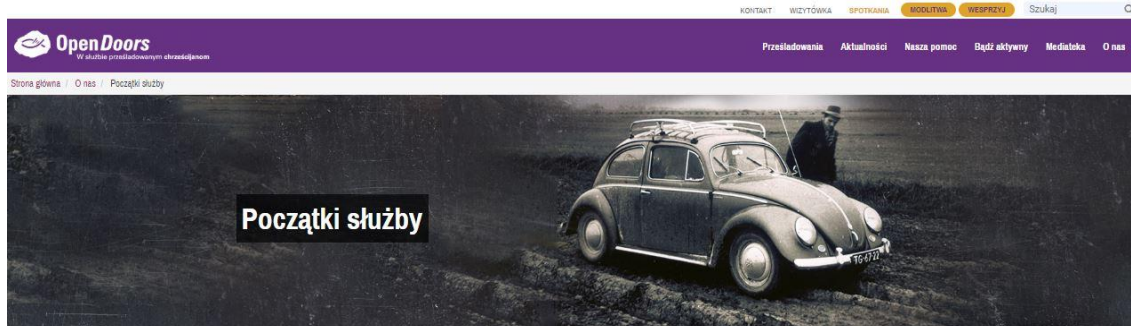
⁹³ Autor nie podaje nazw i lokalizacji.

⁹⁴ Ibidem, s. 74.

⁹⁵ Ibidem, s. 74.

⁹⁶ J. Sherill, E. Sherill, A. Van der Bijl, *BożyPrzemytnik...*, s. 79.

Początki i charakter działalności Open Doors



Fot. 2. Screenshot ze zdjęciem Andrew van der Bijla przy VW Beetle, który z czasem stał się symbolem jego misji. Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Tydzień przed zakończeniem szkoły zszedłem do piwnicy budynku po swoją walizkę. Na starym, tekturowym pudle leżała gazeta. Ani ja, ani nikt inny w szkole nie przypominał sobie, żeby ją kiedykolwiek wcześniej widział. (...) Podniosłem ją i przejrzałem pobieżnie. Był to piękny magazyn, drukowany na lśniącym papierze, z kolorowymi ilustracjami. Na większości z nich widniały tłumy młodzieży maszerującej ulicami Pekinu, Warszawy i Pragi. (...) Teksty po angielsku, mówiły, że młodzież ta należy do światowej organizacji zrzeszającej 96 milionów członków. Nigdzie nie używano słowa „komunistyczny”, z rzadka tylko pojawiał się wyraz „socjalistyczny”. Wszędzie pisano o lepszym świecie, o świetlanej przyszłości. Na końcu magazynu znajdowało się ogłoszenie o festiwalu młodzieży, który będzie miał miejsce w Warszawie, w lipcu tego roku (1955). Każdy mógł czuć się zaproszony. Każdy? (...) Tego wieczoru, nie podejrzewając przyszłych konsekwencji mego czynu, napisałem na warszawski adres podany w magazynie. Przyznałem tam szczerze, że przygotowuję się do pracy chrześcijańskiego misjonarza i chciałbym pojechać na festiwal młodzieży w celu wymiany poglądów (...). Wysłałem list i natychmiast przyszła odpowiedź. Naturalnie, że chcieli abym przyjechał. (...) Z niecierpliwością oczekiwali mnie w Warszawie⁹⁷.

Pierwszym celem podróży absolwenta szkockiego oddziału WEC była Polska, której „żelazne” granice przekroczył urastającym w badanych przeze mnie narracjach do czegoś legendarnego, Volkswagenem Beetle, w lipcu 1955 roku. Ciekawą wzmianką na temat nowoczesnego stereotypu, lub po prostu typu misjonarza jest jego wyposażenie, do którego w XX wieku musiał należeć samochód i aparat fotograficzny. Marcin Rzepak w pozycji *Apostołowie Nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w*

⁹⁷ Ibidem, s. 80.

okresie autorytarnej modernizacji⁹⁸ rozwija ten wątek w nawiązaniu do medialnych narzędzi warsztatu misyjnego, który już w poprzednich stuleciach wykorzystywał media różnego typu, poczynając od książki, przez pokazy kinematograficzne, a dziś na nowo-medialności z całym jej ekwipunkiem kończąc. Rola fotografii i prymat wizualności współcześnie wniknął w strategię komunikacyjną na temat misyjności, co dostrzegamy szczególnie na przykładzie dyskursu medialnego Open Doors.

Postawa Van der Bijla sytuuje go w modelu misjonarstwa niezależnego, nieinstytucjonalnego, a przez to i ryzykownego. Nie posiadał on stałego źródła finansowania, w pierwszych latach podróży tworzył artykuły dla pisma *Kracht van Omhoog*, nie mając z tego korzyści majątkowych. Były to głównie teksty podejmujące tematykę życia i codzienności chrześcijan w krajach komunistycznych, które misjonarz już odwiedził. Artykuły opatrzone były również autorskimi fotografiami wykonywanymi w trakcie podróży. Aparat był więc faktycznie jednym z emblematów misyjnego ekwipunku misjonarza-podróżnika eksplorującego rzeczywistość za linią demarkacyjną nazywaną Żelazną Kurtyną.

Kwestia finansów potrzebnych na pokrycie kosztów kolejnej podróży rozwiązała się samoistnie z powodu dobrowolnych datków przesyłanych przez czytelników pisma, w którym publikował teksty autor: *Chociaż w moich artykułach nie pisałem nic na temat pieniędzy ani nawet nie wspominałem o zamiarze ponownego wyjazdu w tamtą stronę, czytelnicy z całej Holandii przysyłali dla mnie pieniądze*⁹⁹. W międzyczasie za sprawą kontaktu z jednym z czytelników, lidera kościoła domowego w Amersfoort – Karla de Graafa – misjonarz zdobył licencję prawa jazdy, co umożliwiała bardziej niezależne podróżowanie¹⁰⁰. Za miejsce swojej działalności Holender postanowił obrać kraje zlokalizowane za Żelazną Kurtyną. Motywował to poczuciem osobistej misji oraz faktem, że znana mu placówka misyjna WEC w roku 1955 nie prowadziła działań na rzecz propagowania chrześcijaństwa na terytoriach komunistycznej Europy Wschodniej. Jego zadanie musiało spotkać się więc z trudnościami, nie posiadał on bowiem – jak już wspomniałam – nie tylko zaplecza instytucjonalnego, stałego budżetowania wyjazdów, ale także zasobów w postaci literatury chrześcijańskiej i egzemplarzy Biblii.

⁹⁸ Rzepka, Marcin, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 161.

⁹⁹ Sherill, John, Sherill Elisabeth, Van der Bijl, Andrew: *BożyPrzemysłnik....*, s. 103.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 104-105.

Po powrocie z Polski do Holandii Andrew van der Bijl był wielokrotnym gościem kościołów, klubów, stowarzyszeń, które chciały uzyskać relację misjonarza na temat życia za Żelazną Kurtyną, które znano tylko z artykułów prasowych: *Pewien kościół w Haarlemie, gdzie zorganizowano ze mną spotkanie, rozwiesił w całym mieście afisze, że będę mówił na temat: „Życie chrześcijan za Żelazną Kurtyną”. Nigdy bym się czegoś takiego nie podjął, mając za sobą doświadczenie tylko z trzytygodniowego pobytu w jednym mieście*¹⁰¹. Zorganizowane wówczas spotkanie przyciągnęło uwagę nie tylko sympatyków chrześcijaństwa ale także komunistów. Van der Bijl otrzymał wówczas zaproszenie na wyjazd do Czechosłowacji organizowany z ramienia ugrupowania komunistycznego, którego nazwa nie zostaje podana w tekście. Autor wspomina jedynie, że zaproszenia udzieliła mu *kobieta, szefowa delegacji holenderskiej w Warszawie*¹⁰². Van der Bijl odmówił ze względu na brak zaplecza finansowego dla kolejnego wyjazdu zagranicznego, jednak kobieta poinformowała, że wyjątkowo jego pobyt zostanie całkowicie opłacony przez organizatora:

– Mówił pan tylko o jednej stronie komunizmu (...) Po prostu za mało pan widział. Powinien pan więcej podróżować, zobaczyć więcej krajów, poznać więcej przywódców. (...) powinien pan jeszcze gdzieś pojechać i właśnie to chciałam panu zaproponować. (...) Zlecono mi wybór piętnastu osób z Holandii na wycieczkę do Czechosłowacji. Pojadą tam na cztery tygodnie. Mają to być studenci, profesorowie, pracownicy zatrudnieni w środkach masowego przekazu i chcielibyśmy mieć też przedstawiciela kościołów. Czy nie chciałby pan pojechać?¹⁰³.

Wizyta w Czechosłowacji była kolejnym krokiem w kształtowaniu się świadomości misjonarza na temat pozycji chrześcijaństwa tego regionu z perspektywy naocznego świadka, ale i uczestnika życia religijnego, które musiało dostosować się do realiów nakładanych przez panującą sytuację polityczną. Był to także element budowania jednostkowego, ale interkulturowego dialogu z wspólnotą chrześcijan innego kraju, oraz transmisja wiedzy i idei, choć przede wszystkim współuczestniczenie w cierpieniu Innego, co wyłania się z narracji *Bożego przemytnika*:

– Zabierz to ze sobą do Holandii (...) a kiedy ludzie zapytają cię, co to jest, opowiedz im o nas i przypomnij im, że my też należymy do tego samego Ciała Chrystusa i że cierpimy.

¹⁰¹ Ibidem, s. 94.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

Wziąłem pudełeczko i otworzyłem je. W środku był srebrny znaczek do noszenia na klapie, miał kształt małego pucharka (...).

– To symbol Kościoła w Czechosłowacji. Nazywamy go ‘kielichem cierpienia’¹⁰⁴.

W rezultacie aktywnego, świadomego praktykowania zasad wiary opartej na Biblii, Van der Bijl coraz bardziej pogłębiał refleksję, która wpłynęła na formowanie fundamentów późniejszego Open Doors: *Zdałem sobie sprawę z tego, że my w Holandii jesteśmy, na równi z chrześcijanami w Czechosłowacji, odizolowani od wydarzeń naprawdę mających miejsce we współczesnej historii kościoła. Kielich cierpienia był symbolem rzeczywistości, w którą powinniśmy się włączyć*¹⁰⁵.

Jesienią 1956 roku wybuchła rewolucja na Węgrzech, której konsekwencją były masowe emigracje – nie tylko obywateli węgierskich ale także Jugosławii, Wschodnich Niemiec i innych krajów komunistycznych. Uchodźcy przebywali na terenie wielkich obozów przygranicznych, które utrzymywane były w niskim standardzie sanitarnym. Pierwszym z ochotników, którzy zgłosili się do pracy w obozie uchodźczym był Andrew van der Bijl. Autokar wyruszający z Holandii był zaopatrzony w żywność, odzież i lekarstwa mające być dostarczone do Niemiec Zachodnich i Austrii¹⁰⁶. W obozach często misjonarz spotykał się z problemem analfabetyzmu, a więc osoby przebywające na ich terenie nie potrafiły czytać Biblii, nie posiadały także wiedzy biblijnej. Zadaniem misjonarza była organizacja spotkań biblijnych, które miały mieć także funkcję terapeutyczną dla osób pozostających w traumie:

Zacząłem więc, najczęściej przy pomocy tłumaczy, prowadzić małe spotkania, na których opowiadałem o Biblii i o tym, co ona zawiera. Wiedziałem z doświadczenia, jaką moc mają w sobie słowa z Biblii, ale nie byłem przygotowany na skutki, jakie mogą one wywrzeć na życie ludzi, dla których są czymś zupełnie nowym. Ludzie przedtem pogrążeni w rozpacz stawali się teraz podporami całego baraku. Wiedziałem, jak nadzieja zajmuje miejsce goryczy, a duma – wstydu¹⁰⁷.

Baraki dla uchodźców w Niemczech Zachodnich z powodu panującej wilgoci i zimna były źródłem chorób wśród uchodźców, szczególnie gruźlicy. Van der Bijl szacuje, że

¹⁰⁴ Ibidem, s. 99.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 100.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 105.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 106.

ponad dziewięćdziesiąt procent populacji obozów stanowiły osoby zarażone tą chorobą¹⁰⁸.

W roku 1957 misjonarz odbył pierwszą samotną podróż po terenach Jugosławii pod władzą Josipa Broz Tito, jednocześnie celem podróży był nielegalny przemyt Biblii i broszur o tematyce nowotestamentowej. Od tego momentu jego znakiem rozpoznawczym stał się otrzymany w darowiznie niebieski volkswagen: *Spędziłem wiele dni, planując trasę podróży, szukając w Amsterdamie wszelkiego rodzaju wydawnictw chrześcijańskich w językach Jugosławii, a potem w samochodzie tych miejsc, gdzie mogłem je schować. Zastanawiałem się też i nad tym, skąd Bóg da mi pieniądze na tę podróż*¹⁰⁹. Van der Bijl odwiedził Zagrzeb, Macedonię, Belgrad i wiele innych miejsc, które nie zostały ujęte w spisanej relacji. W Jugosławii przeprowadził ponad osiemdziesiąt spotkań wśród chrześcijan wszystkich denominacji: *Mówiłem kazania w dużych miastach, w osadach, w samotnych gospodarstwach - otwarcie na północy kraju, w ukryciu na południu, gdzie wpływy komunistów były najsilniejsze*¹¹⁰. W tym czasie władze Jugosławii zezwalały turystom jedynie na przewożenie przedmiotów osobistych. Na granicach celnicy dokonywali konfiskaty wszelkiego rodzaju wydawnictw (często niezależnie od ich ilości). Literatura napływająca spoza granic była utożsamiana z propagandą opozycyjnego Zachodu. Przekraczanie granic krajów komunistycznych było dla Van der Bijla za każdym razem doświadczeniem silnie znaczącym, ze względu na realne zagrożenie ze strony władz komunistycznych. Misjonarz w swojej relacji wspomina tak zwaną „modlitwę Bożego przemytnika”, która towarzyszyła mu przed kontrolami celnymi: *Panie, w bagażu mam Biblie, które wiozę dla Twoich dzieci po drugiej stronie granicy. Kiedy chodziłeś po ziemi, przywracałeś wzrok niewidomym. Proszę Cię teraz, odbierz wzrok widzącym – nie pozwól, żeby celnicy zobaczyli to, czego nie chcesz im pokazać*¹¹¹. Pierwszego maja 1957 roku misjonarz wraz z tłumaczem odbywał spotkania w kościołach Belgradu oraz w Macedonii będącej jedną z republik Jugosławii.

Po powrocie do Holandii misjonarz odbył kolejną serię spotkań tematycznych w kościołach oraz publikował artykuły na zlecenie gazety *Kracht Van Omhoog*. W 1957 roku otrzymał wizę zezwalającą na podróż do Węgier. Następnie misjonarz skupił się na pozyskaniu (poprzez transakcję kupna oraz darowiznę) jak największej ilości

¹⁰⁸ Ibidem, s. 108.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 110.

¹¹⁰ Ibidem, s. 114.

¹¹¹ Ibidem, s. 112.

węgierskich Biblii. Pierwszym głównym miejscem do którego dotarł misjonarz podczas podróży przez Węgry był Budapeszt: *Miałem adres profesora B., zajmującego ważne stanowisko na słynnym budapeszteńskim uniwersytecie. Kiedy zapytałem go, czy nie zechciałby służyć mi jako tłumacz, nie potrafiłem jeszcze docenić wagi jego odpowiedzi. (...) Ta decyzja kosztowała go później utratę pracy*¹¹². Profesor B. był jednym z informatorów misjonarza i zapoznał go z sytuacją przedstawicieli konfesji chrześcijańskich na Węgrzech. Prześladowania były w tym czasie wymierzone głównie w duchownych – pastorów narażonych na represje ze strony władz. Informator szacował, że około jedna trzecia z przebywających w kraju pastorów była internowana w więzieniach przynajmniej jeden raz a wyroki sięgały nawet sześciu lat pozbawienia wolności: *Każdy duchowny musiał co dwa miesiące odnawiać upoważnienie do sprawowania funkcji i zarządzenie to trzymało ich w nieustannym napięciu*¹¹³. Przedstawiciele kościołów, które nie dostosowały się do nowych wymogów ze strony rządzących byli pozbawieni prawa do wykonywania zawodu, tak na przykład relacja wspomina osobę pastora z kościoła reformowanego na Węgrzech, którego nazwisko zostało utajnione. W kraju nie było również wolnego dostępu do Biblii, a rozpowszechnianie treści biblijnych restrykcyjnie monitorowane: *Profesor B. zapewnił mnie, że na Węgrzech istnieją też kościoły, które potrafiły obejść rządowe zakazy. Ciekawym przykładem takiego działania było głoszenie Ewangelii na ślubach i pogrzebach*¹¹⁴.

Kolejnym celem na misyjnej ścieżce bohatera po raz drugi stała się Jugosławia. Przez sześć dni pobytu na jej terenie prowadził spotkania z chrześcijanami różnych denominacji. Towarzyszył mu tłumacz Nikola, który już po pierwszej wędrowce misyjnej z Van der Bijlem otrzymał od władz Jugosławii grzywnę oraz ostrzeżenie. Drugą podróż do Jugosławii misjonarz odbywał wraz z żoną: *Celnicy rozpoznali w nas młodą parę i radzili, do jakich nadmorskich miejscowości się wybrać i które drogi są najbardziej malownicze. Zanotowałem sobie w głowie na przyszłość, że mężczyzna i kobieta wyglądają bardziej naturalnie jako turyści i budzą o wiele mniej podejrzeń niż samotnie podróżujący mężczyzna*¹¹⁵. Siódmego dnia podczas kolacji nieopodal Sarajewa zostali wezwani na przesłuchanie milicji po czym ich wiza została unieważniona i zostali poinformowani o konieczności natychmiastowego opuszczenia granic

¹¹² Ibidem, s. 132.

¹¹³ Ibidem, s. 132.

¹¹⁴ Ibidem, s. 134.

¹¹⁵ Ibidem, s. 151.

Jugosławii, przy czym paszport misjonarza został opatrzony stosowną czerwoną pieczęcią, która czyniła go *personanon grata* w tym kraju¹¹⁶. W drodze powrotnej do Holandii przewidywali postój w Berlinie, aby przewieźć dwóch uchodźców starających się o pobyt w ich ojczyźnie. W Berlinie otrzymali również wiadomość z niemieckiego konsulatu, w którym starali się o wizy do Bułgarii i Rumunii ze skutkiem pozytywnym. Podróż do Bułgarii i Rumunii wraz z drogą powrotną zajęła misjonarzowi ponad 60 dni. Zaopatrzenie w materiały takie jak Biblie i broszury o treściach ewangelicznych misjonarz czerpał od Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego w Londynie. Przed wyjazdem do Bułgarii i Rumunii przysłano egzemplarze w odpowiednich wersjach językowych, który były później starannie umiejscowione w legendarnym już volkswagenie. Po wielu trudach i pokonaniu kolejnych przeszkód misjonarz dotarł do granic i punktu kontroli celnej w Bułgarii. Kontrola nie była wnikliwa, obyła się bez rewizji samochodu oraz jego zawartości –polegała jedynie na formalnym ostemplowaniu paszportu i mowie powitalnej w języku angielskim: *Po drogach tureckich, równie fatalnych jak greckie, bułgarska szosa miała nową nawierzchnię dobrze położoną. Po drodze spotykałem się z takim samym przyjęciem, jak na granicy. Dzieci krzyczały i biegały wzdłuż szosy, dopóki samochód nie zniknął im z oczu. Ludzie pracujący na polach podnosili się, żeby pomachać mi z uśmiechem; nigdzie w Europie z takim obyczajem się dotąd nie zetknąłem*¹¹⁷.

„Kontakt” pozyskany w Jugosławii tuż przed ponownym wydaleniem z tego kraju pozwolił misjonarzowi dotrzeć do człowieka działającego w środowisku chrześcijan bułgarskich. W spotkaniu z Innym „Boży przemytnik” doświadczał wielokrotnie niezwykłych sytuacji, które nie wydarzyłyby się, gdyby pozostał zwykłym mieszkańcem swojego rodzinnego Witte. W tym miejscu narracji dowiadujemy się więcej o konspiracyjnym wymiarze prowadzenia działalności misyjnej w krajach gdzie występuje represjonowanie chrześcijan. Autor podkreśla dbałość o bezpieczeństwo lokalnych informatorów i minimalizowanie sytuacji ryzyka względem takich osób: *Ostatniego wieczoru w Jugosławii, który przypłaciłem wydaleniem z kraju, poznałem człowieka mającego w Bułgarii bliskiego przyjaciela. (...) Nauczyłem się na pamięć adresu Petrowa, żeby nie znaleziono go przy mnie w razie kłopotów z*

¹¹⁶ Ibidem, s. 152.

¹¹⁷ Ibidem, s. 158.

władzami¹¹⁸. Opisuje on pierwsze spotkanie z informatorem jako przykład konspiracyjnej działalności kościoła:

Idąc chodnikiem, zauważyłem nadchodzącego z naprzeciwka mężczyznę. Zrównaliśmy się akurat w chwili, gdy dochodziłem do poszukiwanego numeru. Znalazłem się tuż przed domem, typu bliźniak. Skręciłem w alejkę prowadzącą do bramy. Nieznajomy zrobił to samo. Kiedy podeszliśmy do drzwi wejściowych, spojrzałem przez ułamek sekundy w twarz człowieka, który znalazł się tam dokładnie w tym samym momencie, co ja. Doznałem wtedy jednego z codziennych cudów w życiu chrześcijanina – nasze dusze się rozpoznały.

Bez słowa wchodziliśmy obok siebie po schodach. (...) Nieznajomy doszedł do swoich drzwi, wyjął klucz i otworzył. Bez zaproszenia wszedłem do jego domu. Szybko zamknął za sobą drzwi. Staliśmy naprzeciwko siebie w ciemności.

– Jestem Andrew z Holandii – powiedziałem po angielsku.

– A ja jestem Petrow – przedstawił się nieznajomy¹¹⁹.

Po odnalezieniu Petrowa, misjonarz wspólnie z tłumaczem zaplanował podróż po Bułgarii w celu dostarczenia Biblii do kościołów i miejsc, w których często nie było ani jednego egzemplarza. Petrow był pierwszym informatorem na nowym polu misyjnym Van der Bijla. Van der Bijl opisał także rozgraniczenie na dwie kategorie kościołów w Bułgarii, które wskazał informator: „kościół marionetkowy” oraz „kościół podziemny”. Taką kategoryzację możemy stosować w obrębie współczesnych zjawisk towarzyszących funkcjonowaniu kościołów chrześcijańskich w sytuacjach społecznego kryzysu, którym mogą być totalitaryzmy, społeczna dyskryminacja czy nacisk ze strony religijnej większości. Marionetkowy kościół miał być poddany całkowicie dyskursowi władzy i działać na rzecz wzmocnienia autorytetu władz komunistycznych. Informator misjonarza przynależał natomiast do kościoła podziemnego, czyli stojącego w opozycji do organizacji kościelnych głównego i promowanego nurtu. Petrow wprowadził Van der Bijla do środowiska kościoła drugiej z przytoczonych kategorii:

Było to moje pierwsze nabożeństwo w Bułgarii. Dwanaście osób zbierało się na nie przez godzinę. Przychodzili w pewnych odstępach czasu, aby nie sprawić wrażenia, że spotyka się większa grupa. Naszą godziną była 19.30. Przeszliśmy obok jakiegoś bloku, przypadkowo razem skręciliśmy, przypadkowo przystanęliśmy na trzecim piętrze, rozejrzeliśmy się szybko i bez pukania weszliśmy do czyjegoś mieszkania. Na miejscu czekało już na nas osiem osób. Dwie następne miały się pojawić o 19.45 i 19.55. W pokoju było bardzo ciemno. tylko jedna mała żarówka paliła się pod

¹¹⁸ Ibidem, s. 160.

¹¹⁹ Ibidem, s. 162.

sufitem. (...) Nikt nic nie mówił. Każdy nowo przybyły zajmował miejsce za stołem stojącym pośrodku pokoju i modlił się cicho o bezpieczeństwo dzisiejszego spotkania. Dokładnie o ósmej wstał Petrow i zaczął mówić cichym głosem, a potem tłumaczył mnie. (...) Mówiłem chyba przez dwadzieścia minut, potem skinąłem na Petrowa. Wstał i uroczystym gestem rozwinął przyniesioną paczkę, po czym wyjął z niej... Biblię! Rozległy się okrzyki, może niebezpiecznie głośne, bo zebrani zmitygowali się po chwili, przykrywając usta ręką¹²⁰.

Pierwsza podróż po Bułgarii składała się z odwiedzin małych, niezarejestrowanych kościołów podziemnych:(...) *nigdy nie jest słusznie nazywać jakiś kościół marionetkowym, bez względu na to, jak bardzo wydaje się obumarły, służalczy wobec władzy i oportunistyczny. Wszystko może okazać się tylko zewnętrzną warstwą*¹²¹.

Kolejnym przystankiem na mapie podróży misyjnych Andrew van der Bijl'a była Rumunia. Z tekstu *Bożego Przemysłownika* dowiadujemy się, że każda wioska na terenie Rumunii, którą odwiedzał autor posiadała posterunek milicji. Funkcjonariusze przesłuchiwali każdą osobę przekraczającą granicę wioski, sprawdzali jej tożsamość oraz motywy przybycia. Nowo przybyły turysta mógł cieszyć się nieco większą swobodą, natomiast Van der Bijl wskazuje, że posiadanie wizy nie zwalniało go z konieczności milicyjnych meldunków: (...) *choć cieszyłem się względną wolnością 'walutowego turysty', miałem wpisane w wizę nazwy miast, które mogę odwiedzić i daty wskazujące, kiedy muszę się stawić w określonych punktach*¹²².

Tak naprawdę pierwszym współpracownikiem misjonarza stał się Hans Gruber¹²³ – Holender pracujący jako wolontariusz w obozie dla uchodźców w Austrii. W kolejną podróż do ZSRR w 1961 roku wyruszyli wspólnie samochodem, który miał pomieścić większy ładunek Biblii i broszur ewangelizacyjnych a niebieskiemu Volkswagenowi ustąpił Opel Combi. Dla Van der Bijla nie była to pierwsza podróż do Związku Radzieckiego, wcześniej miał okazję uczestniczyć w odbywającym się w Moskwie Kongresie Młodzieży. Droga powrotna z ZSRR prowadziła misjonarzy przez terytorium Ukrainy. Na liście innych odwiedzanych miejsc znalazły się przykładowo Chiny i Kuba, a organizacja zaczęła angażować coraz więcej wolontariuszy i zataczać coraz szersze kręgi, z czasem stając się jednolitą i dobrze zorganizowaną strukturą NGO. „Boży przemysłownik” opisuje także miejsca podróży, które wykraczały poza granicę tak zwanej Żelaznej Kurtyny. Jednym z opisanych są Chiny, nazywane w

¹²⁰ Ibidem, s. 164.

¹²¹ Ibidem, s. 168.

¹²² Ibidem, s. 171.

¹²³ Ibidem, s. 191.

książce *Krajem Żółtego Smoka*. Narracja ukazuje, że styl życia misjonarza jest ugruntowany przez swego rodzaju „bycie w drodze”. Dostrzegamy więc, że Van der Bijl pozostaje bohaterem dynamicznym, którego ścieżka kształtowana jest przez kolejne decyzje i poszerzanie granic nieformalnej przecież działalności. To przykład historii misyjnej odsłaniającej charakter i sylwetkę, czy też typ misjonarza indywidualisty, których w historii misji protestanckiej znajdujemy wielu. Jego dokonania i fragmenty refleksji nie tylko eksponują, a wręcz tworzą podwaliny całej medialnej komunikacji Open Doors, dlatego poświęciłam im tak wiele miejsca. Historia biograficzna założyciela Open Doors tworzy model, który matrycuje współczesny dyskurs organizacji, co uwidoczni się jeszcze wyraźniej na dalszych etapach analizy z zastosowaniem aparatu analitycznego pomocnego w rozszyfrowaniu owego dyskursu.

Z jednej strony misjonarz musiał przestrzegać zasad bezpieczeństwa, a z drugiej strony dostrzegał potrzebę rozszerzenia działalności i współpracy z osobami dzielącymi jego wizję działalności. W jednym z fragmentów książki *Boży przymyślnik* wspomina doświadczenie samotności w realizowanej misji ale i świadomość odpowiedzialności za Innego, który pozostaje w milczeniu z powodu uwikłania z konkretną sytuacją społeczno-polityczną. Autor snuje wizję przyszłości, nie wiedząc jeszcze, że jego jednostkowa działalność nabierze kiedyś globalnego kształtu i połączy z ścisłą metodą prowadzenia misji:

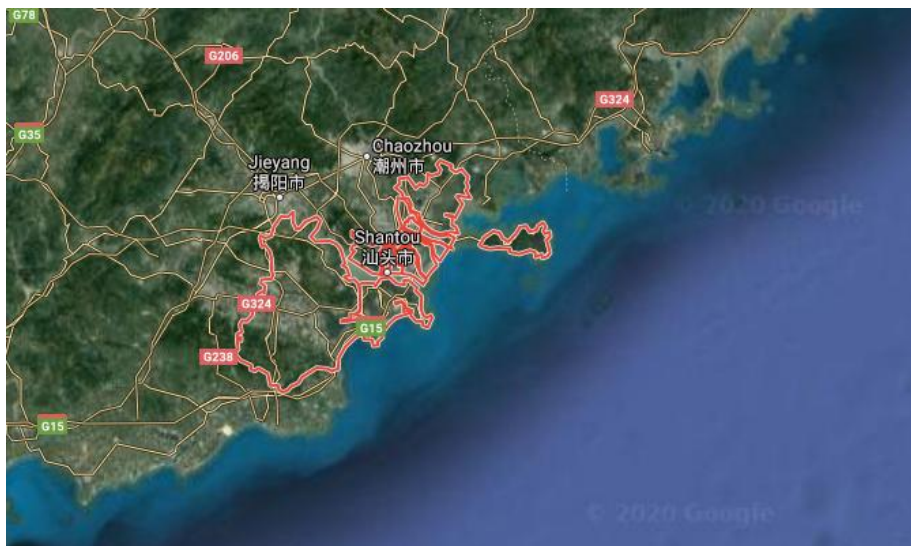
Przez całe lata pracowałem sam. Oznaczało to pokonywanie ponad 80 tysięcy kilometrów rocznie i przebywanie poza domem przez dwie trzecie roku. Byłem gotowy prowadzić takie życie, dopóki Bóg będzie tego chciał. Ale ileż to razy ostatnio moja praca cierpiała na tym, że nie mogłem być w dwóch miejscach jednocześnie? (...) Gdyby tak było nas dwóch... albo trzech... albo dziesięciu. Ktoś pojechałby tam, gdzie nie może inny, moglibyśmy zastępować się nawzajem w podróżach, w głoszeniu kazań, nawet w pisaniu listów. (...) Musiałaby to być dość niezwykła wspólnota, raczej spójny organizm niż organizacja. Im mniej formalnie bylibyśmy zorganizowani, tym lepiej, bo w razie aresztowania nie wpadlibyśmy wszyscy. Tworzylibyśmy małą grupkę ludzi – mężczyzn i kobiet też, dlaczego nie – oddanych tej samej wizji niesienia pomocy Kościołowi w potrzebie. Każdy z nas musiałby być pionierem, pracującym zapewne nawet innymi sposobami, aby nie popaść w schematy, zbyt łatwe do rozpoznania i kontrolowania¹²⁴.

Fragment ukazuje załączki formowania się projektu organizacji o charakterze wspólnotowym, poświęconym wybranemu zagadnieniu problemowemu, wobec którego

¹²⁴ Ibidem, s. 189-190.

planowano stosować odpowiednie działania pomocowe. Van der Bijl pisze o *wizji niesienia pomocy Kościołowi w potrzebie* a więc dostrzegamy tu już kierunek dyskursu, który identyfikuje kategorię „pomocy”, „kościół” i jego „potrzeb”, więc i potencjalne „niebezpieczeństwo”, mimo, że jeszcze nie wyłaniające się w tekście. Nie dostrzegamy tu jeszcze terminu „prześladowania”. Trzeba podkreślić, że rok 1955 uznawany jest za symboliczną datę powstania późniejszej organizacji, dziś określanej jako Open Doors International, której nadrzędny cel pokrywa się z dyskursem założycielskim uwidaczniającym się w biografii Van der Bijla. To niejako symboliczny moment początkowy tego konkretnego dyskursu o strukturze otwartej i wielopoziomowej – dyskurs utrwalony w *Bożym Przemycniku* znajduje dziś swoje miejsce w oficjalnych medialnych komunikatach Open Doors i jest kontynuowany wirtualnie. Wciąż odnaleźć można w nim motywy „założycielskie”, przewodnie hasła i kluczowe kategorie, stanowiące niejako ramę tej formacji dyskursywnej. Pierwsza podróż „Brata Andrzeja” motywowana była ideą wsparcia i zweryfikowania kondycji chrześcijańskiego „podziemia” w komunistycznej Polsce, przy czym okazała się początkiem międzynarodowej działalności misyjnej, która z czasem rozszerzona została do rangi globalnych rozmiarów siatki NGO z ponad pięćdziesięcioma oddziałami w różnych regionach świata. Polski oddział grupy powstał dopiero w roku 2010 w Warszawie i taką informację odnajdujemy na oficjalnej witrynie organizacji: *W Polsce biuro zostało utworzone pod koniec 2010 r. a w lipcu 2011 r., po 55 latach od pierwszej wyprawy Brata Andrzeja do Polski, mieliśmy oficjalne nabożeństwo rozpoczynające i błogosławiące naszą służbę (...)*¹²⁵.

¹²⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/open-doors-international>, dostęp: 2.03.2020.



Fot. 3. Shantou widok satelitarny, źródło: *google.maps.com*, dostęp: 25.09.2020.

Jednym z „kamieni milowych” działalności formującego się Open Doors był tak zwany *Project Pearl* realizowany w 1981 roku, który polegał na dostarczeniu miliona egzemplarzy Biblii w tłumaczeniu na język chiński na plażę niedaleko miasta Shantou w południowych Chinach¹²⁶. W 1988 roku Open Doors dostarczył także milion egzemplarzy Biblii do Rosyjskiej Cerkwii na terenie ZSRR. Organizacją kooperującą przy tym projekcie była United Bible Societies¹²⁷. Jeszcze wcześniej, bo w roku 1965 misjonarz po raz pierwszy odwiedza Chiny, później w 1972 dostarczył tam 25 tysięcy egzemplarzy Nowego Testamentu w czasie rewolucji kulturalnej¹²⁸. W 1994 roku Open Doors rozpowszechniał Biblię dla dzieci z użyciem uproszczonej chińskich czcionki. Jak wskazują dane z oficjalnego portalu w latach 2001–2004 w samych Chinach organizacja rozdała 8,6 miliona Biblii i literatury religijnej¹²⁹.

Open Doors podaje, że jednym z obszarów jego działalności jest także „służba w świecie islamu” prowadzona od lat 80. XX wieku: (...) *Brat Andrew spotkał się z muzułmańskimi liderami i muzułmańskimi nauczycielami, takimi jak Sheihk Fadallah, duchowy przywódca Hezbollahu i Yasser Arafat, lider Fatah Palestyny. Mówi im o Ewangelii i obdarowuje Bibilą*¹³⁰. W 2008 roku Open Doors zorganizował *Kampanię modlitewną Ryzykowna wiara*, polegającą na kolektywnej praktyce modlitwy o chrześcijańskich konwertytów porzucających islam, którzy w wyniku tej decyzji stali

¹²⁶ Źródło: [https://en.wikipedia.org/wiki/Open_Door_\(charitable_foundation\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Open_Door_(charitable_foundation)), dostęp: 18.09.2020.

¹²⁷ Źródło: pl.m.wikipedia.org/wiki/Open_Door, dostęp: 26.02.2020.

¹²⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 2.03.2020.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

się ofiarami dyskryminacji i przemocy na tle religijnym. Kampania trwała więcej niż trzy lata¹³¹.

W maju 2018 roku, niedługo po skończeniu dziewięćdziesiątych urodzin Van der Bijl odbył prywatną podróż do Pakistanu, który jest dla niego szczególnym miejscem. Na oficjalnej stronie brytyjskiego oddziału organizacji pozarządowej pojawił się artykuł nawiązujący do tego wyjazdu, który oddaje wrażenie ponadczasowości misji Holendra z powodu koncentracji na protestanckiej zasadzie *sola scriptura*:

Podróż kosztowała go sporo energii ale nie przeszkodziło mu to cieszyć się każdą jej minutą. Jego przesłanie brzmiało tak samo mocno, jak wtedy, gdy po raz pierwszy dotarł do kraju, w którym żyjemy. (...)Nigdy nie zapominajcie, że jesteśmy tutaj z powodu Księgi. Jesteśmy tu dla Księgi i Tego, który nam ją przekazał, musimy być Jemu posłuszni. Bądźcie Mu posłuszni. Bądź Jezusem, będąc sobą w Pakistanie¹³².

Wspomniana inicjatywa miała na celu odwiedzin lokalnego kościoła w Pakistanie, przy czym jeden z liderów wspólnoty chrześcijańskiej w tym odległym kraju podkreślał znaczenie przyjazdu misjonarza dla pakistańskiej mniejszości chrześcijan: *Czekaliśmy na niego. Spotkanie z nim i jego przyjaciółmi przypomniało nam, że nie jesteśmy ani zapomniani, ani samotni. Jesteśmy obdarzeni miłością przez ciało Chrystusa, które tym razem reprezentował Brat Andrzej*¹³³. Ten krótki fragment jest wejrzeniem w istotę zapoczątkowanej przez Holendra działalności, która od początku miała na celu dialog z „kościółem prześladowanym” i zapomnianym; był to dialog, który pozwalał zabrać głos międzynarodowej wspólnocie i budować płaszczyznę komunikacji z Innym, tym samym – bo współwyznawcą – ale pozostającym w odmiennych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych.

Podczas wizyty w Pakistanie van der Bijl był również informowany o zjawisku współczesnego niewolnictwa funkcjonującego w tym kraju bardziej jako forma niewolnictwa długów w relacjach pracodawca/pożyczkodawca – pracownik/dłużnik. Problem ten dotyczy wielu chrześcijan, których okoliczności życia i system kastowy zmuszają do pracy między innymi w sektorze przemysłu cegielnianego¹³⁴ – zagadnienie to zostanie szeroko omówione w innej części pracy. Kiedy aparat

¹³¹ Ibidem.

¹³² Źródło: www.opendoorsuk.org/news/stories/pakistan-180514/, dostęp: 11.07.18.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Źródło: <https://www.christiantoday.com/article/pakistan-freedom-for-christian-children-who-labour-in-punjab-brick-kilns/78097.htm>, dostęp: 22.10.2019.

państwowy nie zapewnia bezpieczeństwa obywatelom mniejszości, pomocą są dla nich projekty pomocowe realizowane przez lokalne kościoły. Prowadzone przez pastorów i liderów szkolenia z zakresu umiejętności zawodowych i edukacji mają być dla nich nową perspektywą na zmianę sytuacji ekonomicznej i znalezienie zatrudnienia. Artykuł podejmujący temat podróży dziewięćdziesięcioletniego misjonarza do Pakistanu wspomina także główny przekaz mający dotrzeć do osób narażonych na prześladowania religijne wiążące się nawet z ryzykiem śmierci:

Brat Andrzej mówił o fragmencie z Ewangelii Jana (J 15,13): *Większej miłości nikt nie ma nad tę, jak gdy kto życie swoje kładzie za przyjaciół swoich*. To jest droga do większej miłości, drogą, którą wyznacza nam Jezus. Dla nas, jego rodziny w Pakistanie, brat Andrzej wciąż pozostaje przypomnieniem Bożego powołania aby „wyjść”, „podjąć ryzyko” i „szczerze kochać” innych¹³⁵.



Ta część pracy odsłania formujący się dyskurs Open Doors, który swój początek bierze od pionierskiej działalności van der Bijla, szczególnie jeśli w tym kontekście myślimy o kwestii powołania do wsparcia chrześcijan doświadczających dyskryminacji i prześladowań, a także informowania o ich bieżącej sytuacji. Punktem wyjściowym jest na pewno pierwsza podróż misyjna, która nosi znamiona emblematu tegoż powołania i dotyczy podróży do komunistycznej Polski czasów Żelaznej Kurtyny. Dostrzegalny jest także aspekt polityczny dyskryminacji mniejszości religijnych oraz wrażliwość oceny sytuacji dotyczącej różnych odłamów chrześcijaństwa. W biografii bohatera spotkaliśmy się z różnymi niuansami dotyczącymi uwikłania kościołów w sprawy

¹³⁵ Źródło: www.opendoorsuk.org/news/stories/pakistan-180514/, dostęp: 11.07.18.

polityczne i momentami pełnienia roli tuby propagandowej. Niemniej jednak formujący się dyskurs jest transmitowany na współczesne komunikaty grupy, co zauważalne jest w komunikacie o podróży Van der Bijla do Pakistanu oraz wyrażeniach wskazujących na kontynuację jego misji, jej stałość i niezmiennie reguły. Założyciel Open Doors jako postać jest silnym ogniwem dyskursu, który przekazuje kolejnym pokoleniom poczucie tego samego celu, jakim jest przekazywanie Biblii do trudno dostępnych miejsc oraz dzielenie się ewangelicznym przesłaniem o Jezusie Chrystusie. W tym miejscu widzimy kontynuację dyskursu założycielskiego, jednak wdrożenie tej komunikacyjnej formuły w ramę organizacyjną NGO spowodowało transformację przekazu i adaptowanie go do różnorodnych kanałów medialnych, co uwolniło potencjał wariantowości dla komunikatów Open Doors. Kolejne podrzdziały rozszerzają tę perspektywę wnikając głębiej w to jak dyskurs założycielski przenika do współczesnej komunikacji grupy, pokazując przy tym jego bardziej pierwotne źródła, w szczególności osadzone w kulturze literackiej protestantyzmu.



Fot. 4; Fot. 5.; Fot. 6. Andrew van der Bijl podczas podróży w Pakistanie w maju 2018 roku.

Źródło: www.opendoorsuk.org/news/stories/pakistan-180514/, dostęp: 11.07.18.

Boży Przemysł przykładem literatury świadectwa i podróży

Podróżowanie jest fenomenem przejawiającym się pośród wszystkich kultur niezależnie od organizacji społecznej czy politycznej. Zjawisko to może posiadać bardzo różnorodne przyczyny i motywacje działania – tryb życia nomadów skoncentrowany był na życiu w nieustannej podróży. Współcześnie wydaje się, że łatwo możemy wydzielić dwa główne cele nadrzędne, czyli emigrację ekonomiczną lub podróżowanie turystyczne. Ponadto spotykamy modele podróży badawczych, badań terenowych realizowanych w obrębie antropologii czy etnologii lub przykład podróży misyjnej. Podróżowanie stało się przejawem kulturowej aktywności i przeniknęło do

zapisów literackich. Na gruncie polskich badań nad relacjami z podróży pracowała między innymi Dorota Kozicka, finalnie publikując pozycję *Wędrowcy światów prawdziwych: dwudziestowieczne relacje z podróży*.

Kozicka wskazuje szczególne występowanie motywów wędrowki, podróży, bycia w drodze, które przenikają teksty kulturowe poprzez rozmaite elementy symboliczne, konotacyjne lub dokumentalne narracje. Całość tekstów będących opisami podróźniczymi, wspomnieniami z podróży lub relacjami z różnego rodzaju wypraw zyskała ogólną nazwę – ten typ literatury określany jest jako *podróż*. Różnorodność relacji podróźniczych wynika z różnych motywów będących bazą do tworzenia podobnego dyskursu¹³⁶. Wędrowanie, błędzenie, pielgrzymowanie, czy dziś turystyka to formy, które możemy wpisać w ramy antropologii. Idea ludzkiego życia bywa ujęta w motywie człowieka-pielgrzyma, podróżnika, jak w filozofii Marcela *homo viator* zmierzający w stronę Boga. Toposy drogi i pielgrzyma są nieodłącznym elementem kultury chrześcijańskiej, która przenika myśl europejską.

Gatunkowo powieść biograficzna założyciela Open Doors należy do nurtu literatury konfesyjnej, bardzo popularnej wśród konfesji protestanckiej i wpisanej w dyskursywność protestantyzmu i jednocześnie pozostaje w kręgu literatury popularnej. Forma książki sytuuje pozycję *Boży przemytnik* pośród gatunków niskich, które posługują się językiem i stylistyką uwzględniającą zasadę jasności, obrazowości treści oraz „lekkości” przekazu¹³⁷. Język oraz stylistyka narracji obfituje w potoczny oraz towarzyszy jej nieformalny, wartki styl wypowiedzi. *Bożego Przemytnika* umiejscowić można również w kręgu literatury popularnej, której przekaz kierowany jest do jak największej grupy odbiorczej. Jest to również grupa jasno sprecyzowana, zdają się bowiem autorzy kierować przekaz do odbiorcy chrześcijańskiego różnych nurtów. Z jednej strony główną osią jest protestantyzm, jednak przez międzywyznaniowy charakter organizacji Open Doors przekaz jest kierowany do odbiorcy znacznie szerszego. Sprzedaż książki została oszacowana na ponad dziesięć milionów egzemplarzy.

W protestantyzmie książka posiada wysoki status i jest często wykorzystywanym narzędziem kształtowania wiary i poznania Boga (Biblia), narzędziem nauki (opracowania teologiczne, artykuły religijne i inne), propagowania

¹³⁶ D. Kozicka, *Wędrowcy światów prawdziwych. Dwudziestowieczne relacje z podróży*, Universitas, Kraków 2003, s. 12.

¹³⁷ J. Kamionka-Straszakowa, *Podróż*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz. A. Kowalczykowa, Ossolineum, Wrocław 1991.

wiary i pozyskiwania współwyznawców (treści ewangelizacyjne, spisane świadectwa, biografie przywódców duchowych, fabularyzowane biografie duchowe). W XIX wieku w protestantyzmie wykształcił się nowy gatunek piśmiennictwa religijnego, a dokładniej literatura misyjna przyjmująca różne formy – uzależnione od założonego adresata i przeznaczenia tekstu. W obrębie literatury misyjnej spotykamy między innymi formy takie jak teksty etnograficzne, polemiczne, filologiczne i autobiograficzne¹³⁸. Publikacje takie miały służyć transmisji etosu chrześcijanina, myśli biblijnej, postaw etycznych i moralnych, ale i obywatelskich¹³⁹. Szczególnie dużą popularnością cieszyły się biografie i autobiografie misjonarzy, co obserwowalne jest także dzisiaj – spojrzeć wystarczy na wielomilionową sprzedaż *Bożego przemytnika*. Biografia van der Bijla jest bez wątpienia książką misyjną, będącą rezultatem misyjnej działalności, sprawozdaniem z misyjnych doświadczeń i wynikiem potrzeby rozpowszechniania osobistej narracji na temat dialogicznej relacji z Bogiem, która w tym partykularnym przypadku przyjęła kształt misyjnej działalności. *Boży Przemytnik* stał się również preludium zapowiadającym powstanie międzynarodowej organizacji pozarządowej o charakterze misyjno-pomocowym i medialnym, kładącym nacisk na funkcję informacyjną oraz mobilizującą. Czynnikiem narracyjnym, który wpisuje się w protestanckość przekazu jest kategoria „Wielkiego posłannictwa” Nowego Testamentu. Samo podjęcie się Wielkiego Posłannictwa zdaniem jednego z misjologów protestanckich Davida Bosha niesie w sobie antagonizm niebezpieczeństwa i możliwości, kiedy w *Obliczach misji protestanckiej* pisze: *Postąpimy jednak z godnie z nakazem Wielkiego Posłannictwa, jeśli uznamy nieodzowność zarówno niebezpieczeństwa, jak i możliwości, realizując naszą misję w pewnym stanie napięcia, jakie nieuchronnie wywołuje spotkanie obu tych czynników*¹⁴⁰.

Przykład publikacji *God's Smuggler* sytuować można w granicach intymistyki także z powodu znamion subiektywizmu oraz wielości osobistych komentarzy autora. Konfesyjność postawy świadectwa przejawia się w opisach będących odsłonięciem sfery osobistego *sacrum* przeżywanego w relacji dialogicznej z Bogiem podczas czytania Biblii, zapisie takich form dyskursywnych jak modlitwy, duchowe przemyślenia, przesycenie teleologią misyjnego powołania, bibliocentrycznością i chrystocentrycznością godną protestantyzmu. W tradycji pisarstwa autobiograficznego

¹³⁸ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności...*, s. 31.

¹³⁹ Ibidem, s. 220.

¹⁴⁰ D. J. Bosh, *Oblicza Misji Chrześcijańskiej*, przeł. R. Merecz, K. Wiazkowski, M. Wilkosz, Credo, Katowice 2010, s. 17.

krystalizują się dwa odmienne typy narracyjne – postawa naocznego świadka wydarzeń (świadeństwo) oraz introspekcyjna podróż w głąb siebie, (wyznanie). W tych dwóch modelach spotyka się wzorzec autobiografii duchowej, którą odnajdujemy w historii *Bożego przemytnika*. Jego narracja opowiada o upadku i nawróceniu grzesznika, kroczenia śladami Chrystusa po doświadczeniu *metanoi* – przemiany umysłu, która zdaniem Boscha w *Obliczach misji protestanckiej* nie jest procesem psychologicznym ale powołaniem do *uczniostwa*, czyli do *sfery Bożego panowania* i jest *aktem łaski*¹⁴¹. Autobiografia duchowa jest domeną angloamerykańskiej tradycji protestanckiej, inną nazwą dla tego kanonu literackiego jest tak zwana „literatura budująca” od niemieckiego pojęcia *erbaungsliteratur*¹⁴². Tutaj mamy szczególny przykład autobiografii duchowej przedstawiającej historię powołania i podwaliny dyskursu międzynarodowej organizacji pomocowej dedykującej szeroki zakres swojej działalności mniejszościom chrześcijańskim. Osoba misjonarza jest mocno wyeksponowanym elementem opowieści, jednak narracja nie skupia się tylko na opisie osobistych doświadczeń i przeżyć ja-mówiącego. Narrator chce relacjonować przebieg wydarzeń, uwzględniając niejednokrotnie przeżycia wewnętrzne, przy czym równie ważne jest dla niego akcentowanie motywu podróży w nieznane, pełnej przygód i zaskakujących spotkań z chrześcijanami krajów Bloku Wschodniego, Chin czy Kuby.

Dostrzegalna w *Bożym przemytniku* jest zasada panoramiczności, czyli prezentowanie kolejnych fragmentów swoistej panoramy przy jednoczesnym odsłanianiu procesu myślowego ja-mówiącego. Panoramiczność jest narzędziem pozwalającym identyfikować w całościowym ujęciu fragmenty, rozwarstwione zdarzenia i całości rozdziałów, jako części większej całości. Relacja misjonarza jest nie tylko przedstawieniem wydarzeń i suchych faktów odniesionych do prowadzonej przez siebie działalności. Jest panoramą odsłaniającą kształtującą się postawę misyjnego stylu życia, dookreślającego się dzięki kolejnym doświadczeniom. To relacja wyznania i wzajemnie przenikającego się świadeństwa „człowieka drogi”. Jest to również fundament misyjnej perspektywy i współczesnej działalności organizacji Open Doors, której założycielem stał się van der Bijl. Wizja jego misjonarstwa została wpisana w model prowadzenia działalności poświęconej obronie praw mniejszości religijnych różnych regionów świata. Niemniej model ten uległ procesom konwergencji i

¹⁴¹ Ibidem, s. 46.

¹⁴² Z. Pasek, *Protestancka kultura słowa*, w: *Protestancka kultura słowa*, red. Z. Pasek, NOMOS, Kraków 2009, s. 11.

mediatyzacji, dopasowując się do kolejnych etapów zmiany praktyk komunikacyjnych i możliwości wynikających z postępującej globalizacji.

Protestancka koncepcja *peregrinatio vitae* odżegnywała się od aktywności pielgrzymowania do sanktuariów i miejsc kultowych, co ma związek z zasadą *Soli Deo gloria*, zakazującej gloryfikowania wizerunków religijnych, rzeźb wyobrażających Boga lub człowieka, czy inne stworzenia. Jak podaje Anna Wieczorkiewicz w *Wędrowcach fikcyjnych światów...: Kiedy w purytańskiej Anglii ustał zwyczaj pielgrzymowania, niezwykłą popularność zyskały tak zwane autobiografie duchowe, wewnętrzne pielgrzymki, których koronnym przykładem jest The Pilgrim's Progress Johna Bunyana*¹⁴³. Purytańska moralność sugerująca jednostkową odpowiedzialność człowieka przed Bogiem kształtuje postawy autorefleksyjne i autoanalityczne, szczególnie w materii doświadczeń duchowych, pokus, lęku przed sądem ostatecznym, pokuty, nawrócenia, radości zbawienia, drogi uczniostwa. Przemyślenia chrześcijanina dokumentowano w autobiografiach duchowych, które stawały się wyrazem duchowej pielgrzymki do Nieba. Wieczorkiewicz podaje również, że: *Tego typu twórczości sprzyjał stosunek do Pisma Świętego. Z jednej strony traktowano je jako najwyższy autorytet, z drugiej – jako tekst poddający się względnie dowolnej interpretacji*¹⁴⁴. Interpretacja Pisma Świętego jest rezultatem pozostawania w relacji dialogicznej z Bogiem, który jest definiowany przez to Słowo. Z kolei Marcin Rzepka w *Apostołach nowoczesności...* odwoływał się do dyskursów protestanckich archiwów misyjnych, które tworzone przez misjonarzy odsłaniają bogactwo autobiograficznej formy: *Ruch misyjny, ekspansywny w swoich założeniach, był również nastawiony na refleksję, badanie, analizę, zmuszając niejako misjonarza do oceny postępu działań, a nawet samooceny, wymuszał postawy introwertyczne*¹⁴⁵. Autobiografizm nierzadko kojarzymy z rodzajem autopsji, ponieważ to autor w indywidualnym ujęciu percypuje doświadczenie świata, bada świat własnymi oczami i przy tym dokonuje opisu podróżowania, ale i własnych stanów wewnętrznych, w tym dylematów moralnych. Moralność w przypadku literatury konfesyjnej protestantyzmu będzie jednym z najbardziej eksponowanych motywów. Na pewno oś kompozycyjną, a więc literacki przekaz skupiony jest wokół własnych przeżyć i obserwacji dokonywanych w trakcie

¹⁴³A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1997, s. 18.

¹⁴⁴Ibidem, s. 62.

¹⁴⁵M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności...*, s. 29.

podróży¹⁴⁶. W przypadku *Bożego Przemynika* autor dokonuje precyzyjnej autopsji, unikając momentów mityzacji własnej historii lub siebie samego. Pojawiają się fragmenty ukazujące stan moralny i formującą się jeszcze aksjologię podróżnika-misjonarza – co jest cechą wspomnianej już biografii duchowej, więc z jednej strony jest elementem pewnej konwencji, ale i wynika z postawy moralnej misjonarza. Przykładowo, bezpośrednio odnosi się do aktów zabójstwa cywili w czasie odbywanej służby wojskowej w Indiach Wschodnich.

Kolejne sekwencje rozdziałów *Bożego przemynika* otwierają przed czytelnikiem perspektywę wewnętrznej przemiany i wezwania do misjonarskiej działalności na drodze duchowego odkrycia Boga w życiu człowieka i chrystocentryczności towarzyszącej protestantyzmowi. Ta wewnętrzna przemiana również jest podróżą, tyle, że do głębi siebie samego. Do tej podróży zaproszony jest również czytelnik, co jest formą wyzwania rzuconego w stronę odbiorcy. Znakiem tego są wypowiedziane przez bohatera słowa: *Nikt z nas nie wie, dokąd prowadzi droga. Wiemy tylko, że to najbardziej fascynująca z dróg*¹⁴⁷. Fascynująca droga, to w ujęciu van der Bijla doświadczanie *sacrum* Boga, które jest „na wyciągnięcie ręki”, i otwiera rodzaj nie tyle włóczęgi co pielgrzymowania do domu, nie zapominając o losie bliźnich napotykanym w czasie tej drogi. Wieczorkiewicz, powołując się na myśl Turnera przywołuje konotację świętości, która tej drodze towarzyszy: Człowiek udający się w świętą drogę żywi nadzieje szczególnego rodzaju. *Mówiąc słowami Victora Turnera: „ma nadzieję na bezpośrednie doświadczenie świętego, niewidzialnego czy ponadnaturalnego porządku w materialnym aspekcie przemiany duchowej czy osobowościowej”*¹⁴⁸.

W dyskursie Open Doors także dzisiaj rozwijany jest wątek podążania drogą za Chrystusem, która zawsze jest pełną wyzwań i niebezpieczeństw, drogą pokonywaną z Bogiem a także wyruszaniem w stronę drugiego człowieka doświadczającego jakichś form dyskryminacji, biedy, czy prześladowań mieszczących się w kategorii cierpienia. W *Wędrowcach fikcyjnych światów* czytamy, że droga jest domeną alegorii i odsłania bogactwo sensów, które odnosimy także do osobistej relacji z Bogiem jaka wyłania się z tekstu *Bożego przemynika*:

¹⁴⁶ Ibidem, s. 42.

¹⁴⁷ J. Sherill, E. Sherill, A. Van der Bijl, *Boży Przemynik...*, s. 248.

¹⁴⁸ A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów...*, s. 16.

Starotestamentowemu utożsamieniu „drogi” z „wiarą w Jahwe” odpowiada nowotestamentowe zestawienie „drogi” – „chrześcijaństwa” (częste zwłaszcza w Dziejach Apostolskich). Wielość znaczeń „drogi” w Biblii jest ogromna. „Drogi Boga” oznaczać mogą decyzje i czyny Boże, odnoszące się do całego stworzenia, a do człowieka w sposób szczególny. Często „droga” zbliża się w znaczeniu do „przykazania Bożego”. Niekiedy „drogi człowieka” mają wyrażać zwyczajny bieg życia ze zmiennymi kolejami losu lub postępowanie moralne. Obraz dwóch dróg – drogi do Boga i przeciw Bogu – ewokuje również sens wyboru¹⁴⁹.

W procesie recepcji *Bożego przemytnika* rodzi się wspólnota Ja-czytającego z Ty-autora. W ten sposób mamy do czynienia z przestrzenią dialogu, o którym w nieco innym kontekście dowiadujemy się od Umberto Eco w jego *Dziele otwarte*¹⁵⁰. Dialog ten zostaje przeniesiony do przestrzeni dyskursu wirtualnego, który dziś jest domeną Open Doors. W *Bożym przemytniku* stosunek między czytelnikiem a dziełem autorskim jest dynamiczną relacją mentalną, otwartą na dookreślenia i konotacje związane z recepcją poszczególnych elementów przekazu. Jest to zależne od indywidualnych cech odbiorcy, jego osobistego bagażu doświadczeń, światopoglądu i wyznawanej aksjologii czy też występujących w danym momencie procesu recepcji zakłóceń. Podróż misjonarska rozumiana jest tutaj jako osobny typ podróżowania, któremu towarzyszy wewnętrzny imperatyw bycia w drodze i wyjścia w stronę Innego, akceptując przy tym jego Inność i dzieląc się swoim bagażem aksjologicznym. Współczesny dyskurs Open Doors zaprasza do odkrycia jego źródeł, tak poprzez bezpośrednie adnotacje i polecanie lektury autobiograficznej książki na temat załączków formowania się tego projektu NGO i jego myśli przewodniej. Poruszając się w granicach dyskursu Open Doors, jesteśmy więc uczestnikami podróży misyjnej, która trwa od ponad pół wieku i została zapoczątkowana przez człowieka kierowanego wewnętrznym imperatywem misji i pomocy Drugiemu, a konkretnie przedstawicielom kościołów chrześcijańskich różnych nurtów.

Podróż van der Bijla jest w prezentowanych narracjach podróżowaniem w stronę Innego, poszukiwaniem autentycznego dialogu dążącego do relacji podmiotowej, natomiast osoba misjonarza w *Bożym Przemytniku* przyjmuje pozycję częściowo

¹⁴⁹ Ibidem, s. 36.

¹⁵⁰ U. Eco, *Dzieło otwarte*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973, s. 26. Dialog jest wpisany w koncepcję dzieła otwartego Eco, ponieważ *Wartość estetyczna dzieła jest tym większa, im bogatsze są możliwości jego interpretacji, im różnorodniejsze budzi ono reakcje, im więcej aspektów ukazuje odbiorcy nie tracąc zarazem własnej tożsamości. (...) Są to dzieła nie dokończone, które autor zdaje się powierzać odbiorcy (...).*

relacjonującą i wyznającą towarzyszące podróżowaniu empiryczne przeżycia. Czytelnik staje się obserwatorem rodzącego się misjonarza-indywidualisty idącego wyznaczoną ścieżką mimo niebezpieczeństw i przeciwności, ponieważ jego celem jest pomoc drugiemu człowiekowi. Ten sam paradygmat misji wybrzmiewa w publikacji Bosha, który eksponuje jego dialogiczny kontekst. Bosh definiuje fenomen misji i określa jego szeroki zakres semantyczny. Już w samym założeniu pojawia się kwestia relacyjności pomiędzy dwoma przeciwstawnymi biegunami Boga, człowieka i świata:

chrześcijańska misja wyraża dynamiczną relację pomiędzy Bogiem a światem. Po raz pierwszy dostrzegamy ją w historii przymierza ludu izraelskiego. Następnie przejawia się w sposób doskonały w narodzinach, życiu, śmierci, zmartwychwstaniu i wywyższeniu Jezusa z Nazaretu. Teologiczny fundament misji według Kramma „będzie trwał jedynie wówczas, jeżeli nieustannie i niezmiennie będziemy odnosić się do podstawy naszej wiary – do Bożej relacji z człowiekiem poprzez Jezusa Chrystusa”¹⁵¹.

Misje nazywa *Bożym „tak”, dla świata* i jednocześnie *Bożym „nie” dla świata: W naszych czasach Boże „tak” dla świata objawia się w dużym stopniu w misyjnym zaangażowaniu się Kościoła w realia dzisiejszego życia, nacechowanego niesprawiedliwością, prześladowaniem, ubóstwem, dyskryminacją i przemocą*¹⁵². Przypadek Open Doors zdaje się wpisywać w taki paradygmat misji, która dziś realizowana jest w sektorze NGO. Poczynając od jednostkowej działalności Andrew van der Bijla, dostrzegamy, że fenomen misyjności w łonie protestantyzmu nie musi być ściśle związany z instytucjonalnym kościołem. O tych praktycznych wymiarach działalności misyjnej dowiadujemy się z opowieści głównego bohatera, który odbywa swoją podróż po krajach komunistycznych.

Podobnie – modele postaci-podróżnika bywają zróżnicowane. Do często spotykanych wliczyć możemy modele takie jak: artysta, naukowiec, intelektualista, turysta, czy pielgrzym. Van der Bijl wpisuje się tutaj w model samotnego pielgrzyma lub podróżnika kierowanego poczuciem wewnętrznej misji prowadzącej w nieznaną jego bezpośredniemu doświadczeniu miejsca niebezpieczne – wymagające wyjścia w stronę Drugiego, nieznanego sobie człowieka. Uniwersalizacja historii autora kieruje odbiorcę w stronę refleksji na temat życia jako nieustannej wędrówki, bycia w drodze – nie zawsze fizycznie, ale zawsze mentalnie i aksjologicznie. Nie jest to jednak podróż

¹⁵¹ D. J. Bosh, *Oblicza Misji...*, s. 18.

¹⁵² Ibidem, s. 19.

konsumpcjonistyczna, tak szeroko rozpowszechniona wśród współczesnych nam kultur zachodnioeuropejskich. Nie jest to podróż estetyczna, mająca na uwadze piękno odkrywanych granic państw Bloku Wschodniego. Jest to krok w stronę Innego, w stronę osobistej biedy człowieka i tym samym odpowiedź na milczące wezwanie do wzajemnego dialogu i zasad, które odnajdujemy w optyce filozoficznej relacji spotkania z Innym. Model misjonarza-indywidualisty jest także dobrze znany w dyskursach protestantyzmu, wielokrotnie czytamy o pionierach docierających do najbardziej izolowanych społeczności, którzy zawsze stoją w kontrze do panującego systemu religijnego, który jest niewystarczająco otwarty na odmienność kulturową lub traktuje ją w sposób deprecjonujący i dyskryminujący; w innych wypadkach zachowuje postawę bierności i obojętności. W *Apostołach nowoczesności...* Marcina Rzepki czytamy, że dotyczy to kształtowania się „instytucjonalnego ruchu misyjnego”¹⁵³ w protestantyzmie, kiedy działalność ewangelizacyjną podejmowały osoby o różnym stopniu przygotowania i profesjonalizacji, często także i amatorzy bez potrzebnego warsztatu, ale posiadający misyjną ambicję i zapał.

Dzisiaj dyskurs rozpoczął w latach 60-tych przez udokumentowanie podejścia misyjnego oraz swoistego światopoglądu, sposobu myślenia o dialogu wewnątrz chrześcijaństwa oraz dialogu interreligijnym zostaje kontynuowany przez działaczy niezależnego podmiotu pozarządowego, który dąży do coraz wyrazistszej profesjonalizacji i tworzenia sprawnych narzędzi pomocowych w likwidowaniu mechanizmów dyskryminacji mniejszości religijnych. Widoczne jest przenikanie się idei i dyskursów protestanckich, szczególnie w aspektach takich jak autorytet Biblii i postulat dostępu do Biblii w językach narodowych, dlatego od samego początku kładziono nacisk na przemyt Biblii do krajów gdzie dostęp do niej był utrudniony. Dziś także trwa dostarczanie jej w masowych ilościach do regionów dotkniętych ubóstwem, niskim stopniem alfabetyzacji czy nieznaną treścią ewangelicznych. Dystrybuowane są także Biblie dla dzieci. Potwierdza to współczesny status książki w myśleniu protestanckim – wciąż jest ona *symbolicznym obszarem wpływu*¹⁵⁴. W Biblii upatruje się neutralnego narzędzia społecznej i duchowej zmiany, niezależne od kulturowego i politycznego zaplecza w kontakcie z Biblią upatrywana jest nadzieja na przewartościowanie dotychczasowego światopoglądu poprzez *metanoję* – zmianę myślenia.

¹⁵³ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności...*, s. 29.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 203.

Obserwujemy jednak, że protestancki dyskurs rozlał się w efekcie procesu konwergencji mediów na nowe media takie jak internet, media społecznościowe, serwisy globalnej komunikacji audiowizualnej – jednocześnie nadal będąc reprodukowanym w formatach drukowanych książek i magazynów informacyjnych, pomocy wizualnych dla ambasadorów, kalendarzy i gadżetów. *Boży przemytnik* staje się gwarantem ciągłości dyskursu, symbolem wspólnoty osób zrzeszonych wokół wybranego zagadnienia problemowego, nośnikiem relacyjności z dyskursem współczesnym organizacji, ale i solidnym fundamentem, który wymieniany jest jako jeden z elementów składowych organizacji pozarządowej.

Andrew van der Bijl we współczesnym dyskursie Open Doors



Fot. 7. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 16.06.2020.

Open Doors Polska w swoich komunikatach wielokrotnie odwołuje się do postaci Andrew van der Bijla, biografii *Bożego Przemytnika* oraz powołuje się na bezpośrednie fragmenty wywiadów i wypowiedzi „ojca założyciela” organizacji. Jest to wyraźne wskazanie źródła dyskursu, który dziś kontynuowany jest zarówno w tradycyjnej (wynikającej z warsztatu misyjnego van der Bijla) jak i nowomediowej formie (wysoko rozwinięta funkcja informacyjna NGO). Oficjalny portal polskiego oddziału OD eksponuje autorytet głównego inicjatora ich działalności i dokonuje tego na wielu płaszczyznach – nie tylko w sferze *verbum* ale i poprzez użycie form wizualnych.

Nazwali go „Bożym Przemytnikiem”. Andrew wychował się w typowej holenderskiej rodzinie jako syn kowala. W młodości przeżył piekło wojny w holenderskich Indochinach. Po tych

doświadczeniach nawrócił się i został powołany do głoszenia Ewangelii. Volkswagensem garbusem przyjechał do krajów będących za żelazną kurtyną. Oficjalnie nazywa się Anne van der Bijl. Stał się znany jako „brat Andrew”. Założył organizację Open Doors, której działalność obejmuje Europę Wschodnią i Chiny. Zadeedykował swoje życie Bogu i ludziom, którym niósł Dobrą Nowinę¹⁵⁵.

Na łamach oficjalnej strony internetowej spotykamy graficzne motywy przewodnie z wykorzystaniem wizerunku założyciela tego podmiotu trzeciego sektora, historyczne fotografie dokumentujące realizowane przez misjonarza projekty oraz spotkania z kluczowymi osobami świata religii i polityki. Fotografie potwierdzają charakterystyczne emblematy warsztatu misyjnego bohatera, jakimi są niebieski VW Beetle oraz aparat fotograficzny. Inne publikowane materiały ilustrują rozpowszechniane materiały takie jak Biblia i związane z jej treścią opracowania.

Od 1957 roku regularnie przekraczał granicę bloku wschodniego swoim Garbusem. W bagażniku miał ukryte Biblie będące darem dla chrześcijan, którzy ze względu na niedostępność Biblii w swoim kraju prosili o Słowo Boże w ich języku. Tak został położony kamień węgielny pod dzisiejszą międzynarodową organizację Open Doors¹⁵⁶.

Oczywiście w centrum dyskursu pozostaje Biblia, co wynika z protestanckiej zasady *sola scriptura* – „tylko pismo”. Przykład umieszczonego powyżej *screenu* ze strony internetowej organizacji potwierdza kombinację wymienionych elementów niejako konstytuujących wizerunek założyciela grupy. W jego osobie znajdują wyraz najbardziej pożądane cechy i postawy etyki protestanckiej wynikające z rodzinnego wychowania, wewnętrznego imperatywu misyjnego, etosu ciężkiej pracy, uczciwości, prymatu Biblii. Spotykamy van der Bijla jako *Bożego przemytnika* zaczytanego w historii, która nadal trwa w jego życiu i stała się realizacją marzenia o pomocy chrześcijanom w krajach prześladowań religijnych. Prezentowany wizerunek jest sygnałem do bycia w drodze, wstępowania w kroki Chrystusa, bo przecież *nikt nie wie dokąd prowadzi droga, wiemy tylko, że to jedna z najwspanialszych dróg*¹⁵⁷. Wnętrze samochodu misjonarza wypełnione jest broszurami ewangelizacyjnymi, które wielokrotnie przemycił do krajów komunistycznych, co daje wyraz niebezpieczeństwa i braku kontroli nad przebiegiem podróży.

¹⁵⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/bozy-przemytnik>, dostęp: 11.06.2020.

¹⁵⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

¹⁵⁷ J. Sherill, E. Sherill, A. Van der Bijl, *BożyPrzemytnik...*, s. 248.



Fot. 8. Kolaż zdjęć przedstawiających działalność van der Bijla, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

W zakładce „o nas”, nadawca podkreśla ważność pewnego rodzaju dyskursu założycielskiego związanego z osobą Andrewa van der Bija i jego ciągłość wyrażającą się w działaniach funkcjonującego NGO: *Od momentu założenia Open Doors przez brata Andrewa (Anne van der Bijl) w 1955 roku, przyświeca nam ta sama wizja i mamy to samo powołanie*¹⁵⁸. Podobną myśl odnajdujemy w sąsiedniej sekcji: *Na przestrzeni 60 lat ta jednoosobowa służba przerodziła się międzynarodową organizację pomocy. Nadal docieramy do prześladowanych chrześcijan i pytamy, jak możemy im pomóc*¹⁵⁹. Dalej czytamy o interreligijnym wymiarze prowadzonych projektów, co charakteryzowało także misje Bożego Przemysłownika: *Poprzez nasze projekty chcemy wspierać i zachęcać cierpiących chrześcijan do życia wiary mimo prześladowań, chcemy wzmacniać ich wspólnoty i głoszenie Ewangelii we wrogim otoczeniu. Nasza pomoc jest kierowana do chrześcijan wszystkich denominacji*¹⁶⁰. Wizja i wartości wymieniane jako oficjalnie obowiązujące przedstawicieli grupy są wyrazem etosu protestanckiego, podkreśla się również realność kościoła duchowego, kategoryzowanego jako *ciało*, którego głową jest Jezus Chrystus jako mesjasz. Biblia pozycjonowana jest jako najwyższy autorytet warunkujący działalność organizacji oraz cały jej charakter, podobnie jak obserwujemy to w dyskursie Bożego Przemysłownika: *Biblia zobowiązuje nas jako chrześcijan do pomocy naszym prześladowanym braciom i siostrą w wierze. Open Doors jest międzywyznaniową służbą, która nawołuje chrześcijan na całym świecie do wspierania tych, którzy cierpią prześladowanie z*

¹⁵⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 16.06.2020.

¹⁵⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, 16.06.2020.

¹⁶⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 16.06.2020.

powodu swojej wiary¹⁶¹. Dystrybucja Biblii to podstawowy i regularny projekt realizowany przez ten podmiot NGO, jak czytamy: (...) *Open Doors dostarczyło miliony egzemplarzy Biblii do krajów, gdzie chrześcijanie są prześladowani i brakuje im Pisma Świętego*¹⁶².

Nadawca prezentuje również zestaw przyjętych aksjomatów w postaci złożonej z kilku punktów listy ściśle wynikającej z protestanckiej praktyki wiary. W poniższych postulatach odnajdujemy reformacyjne credo ujęte w tak zwanych pięciu zasadach protestantyzmu¹⁶³: *Sola Scriptura* (Tylko Pismo), *Sola fide* (Tylko wiara), *Sola gratia* (Tylko łaska), *Solus Christus* (Tylko Chrystus), *Soli Deo gloria* (Tylko Bogu chwała), w ten sposób widzimy jak bardzo dyskurs protestantyzmu przenika się z dyskursem organizacji Open Doors zapoczątkowanym przez misjonarza wywodzącego się z kręgów denominacyjnych protestantyzmu:

- Jesteśmy częścią Ciała Chrystusa. Jesteśmy dla innych.
- Naszą motywacją jest służenie Prześladowanemu Kościołowi.
- Żyjemy Słowem Bożym.
- Jesteśmy ludźmi modlitwy.
- Nasze życie i praca wypływają z wiary.
- Jesteśmy oddani i poświęceni Jezusowi, Jego powołaniu i zleceniu.
- Naszym jedynym celem jest oddawanie czci i chwały Bogu¹⁶⁴.



Fot. 9. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

Historia Open Doors definiowana jest w narracji NGO jako „życie powołaniem”, co ilustruje narracja bohatera, który na to Boże powołanie odpowiedział, co przerodziło się w globalnych rozmiarów projekt pomocowy dedykowany mniejszościom chrześcijańskim z całego świata – organizacja nie dyskryminuje także

¹⁶¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/wizja-i-wartosci-open-doors>, dostęp: 16.06.2020.

¹⁶² Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

¹⁶³ Źródło: <http://forum.protestanci.info/viewtopic.php?t=16791>, dostęp: 26.09.2020.

¹⁶⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/wizja-i-wartosci-open-doors>, dostęp: 16.06.2020.

innych religijności, a niejednokrotnie udziela im pomocy, jak w przypadku irackich muzułmanów w obozie dla uchodźców Irbil. Model misyjny zaproponowany przez van der Bijla został rozszerzony i poddany konwergencji nowomедialnej. Dzisiaj wsparcie chrześcijanom represjonowanym z powodów wyznawanej wiary można przekazać nie wychodząc z domu, czy to poprzez finansowe datki, czy napisanie kilku słów w języku angielskim poprzez elektroniczny komunikator.

Wybrzmiewające wezwanie do relacji dialogicznej, zajęcia stanowiska w słusznej sprawie, opowiedzenia się po stronie dyskryminowanych, to w dyskursie Open Doors przede wszystkim spojrzenie w twarz przedstawicieli mniejszości, która mówi i komunikuje cierpienie, stąd także dominacja wizualności i audiowizualności nad publikowanymi treściami tekstowymi. To także specyficzna forma odpowiedzi na cierpienie drugiego człowieka transmitowana do społeczności globalnej. W dyskursie obecne są kategorie *biedaka, sieroty i wdowy*, które symbolizują bezbronność i niewinne cierpienie oraz są wezwaniem pomocy: *Open Doors dostarczyło miliony egzemplarzy Biblii do krajów, gdzie chrześcijanie są prześladowani i brakuje im Pisma Świętego. Setki tysięcy duchownych, liderów i pracowników podziemnych kościołów wzięło udział w naszych szkoleniach, a niezliczone rzesze chrześcijan, którzy cierpią za wiarę – wdów, sierot, więźniów sumienia – otrzymały różnorodne wsparcie*¹⁶⁵. Możemy to dostrzec w głównym motto, przenikającym całą opowieść tej organizacji o prześladowanych mniejszościach, a zaczerpniętym z nowotestamentowej Księgi Apokalipsy: *Stań się czujnym i umocnij resztę, która miała umrzeć* (Obj 3,2). Przypomnijmy, że te słowa zapoczątkowały postępujące dążenie założyciela OD do wkroczenie na drogę działań misyjnych. Van der Bijl przez całe życie starał się do tej „reszty” pozostającej niejako na granicy życia i śmierci dotrzeć i „umocnić”, a odnalazł ją wśród mniejszości stykającej się z prześladowaniami religijnymi różnych krajów, kultur, systemów politycznych i problemów społecznych.

Stałą praktyką bohatera *Bożego przemysłnika* była modlitwa i rozważanie tekstów biblijnych, co cechuje wszystkie odłamy protestantyzmu i również pozostaje elementem dyskursywnym w przekazach Open Doors. Modlitwa jest jednym z postulatów grupy i do tej praktyki religijnej zaprasza się odbiorcę treści: *Każdy prześladowany chrześcijanin powinien mieć co najmniej jednego chrześcijanina, który wstawia i modli się za niego*¹⁶⁶. *Homo religiosus* protestantyzmu zawsze dążył będzie do budowania

¹⁶⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, 16.06.2020.

¹⁶⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas> dostęp: 17.06.2020.

indywidualnej relacji z Bogiem poprzez kontakt ze Słowem Bożym i praktykę modlitwy przyjmującej formę naturalnej rozmowy opartej o szczerzy dialog z Bogiem. Potwierdza to także poniżej przytoczony fragment biografii założyciela Open Doors, który jest autorefleksją i modlitwą, wewnętrznym dialogiem prowadzonym z Bogiem w 1955 roku w czasie ostatniego dnia pobytu w Polsce:

Wstałem jeszcze wcześniej niż zwykle i wyszedłem na spacer o wschodzie słońca. Znalazłem ławkę przy jednej z szerokich ulic, starłem z niej rosę i usiadłem z małym Nowym Testamentem na kolanach. Wyszędłem tak wcześnie ze szczególnym zamiarem, chciałem modlić się za każdą osobę, którą spotkałem w czasie tego wyjazdu. Siedząc tam bardzo długo, przypominałem sobie poznanych ludzi i miejscach (...) W ciągu trzech niedziel byłem w kościele prezbiteriańskim, baptystycznym, rzymskokatolickim, prawosławnym, ewangelicko-reformowanym i metodystycznym. Pięć razy proszono mnie o zabranie głosu w czasie nabożeństwa. Odwiedziłem sklep z Bibliami, rozmawiałem z żołnierzami i oficerem, z ludźmi na rogach ulic i w tramwajach. (...) kiedy się modliłem, usłyszałem muzykę. Zbliżała się do mnie z głębi ulicy. Rażna, marszowa, śpiewana przez wiele głosów. (...) Wrażenie było oszałamiające. Oto wyznawcy ewangelii dwudziestego wieku. (...) Ta dobra nowina głosi między innymi, że nie mają już racji bytu dawne okowy religii i dawne, krępujące człowieka teorie o Bogu. Człowiek jest panem samego siebie, przyszłość leży w jego rękach (...). Na moich kolanach leżała otwarta Biblia, kartki szeleściły w porannym wietrze. Położyłem rękę na stronach, żeby je przytrzymać i mój wzrok padł na fragment z księgi Apokalipsy: 'Stań się czujnym i umocnij resztę, która miała umrzeć'¹⁶⁷.



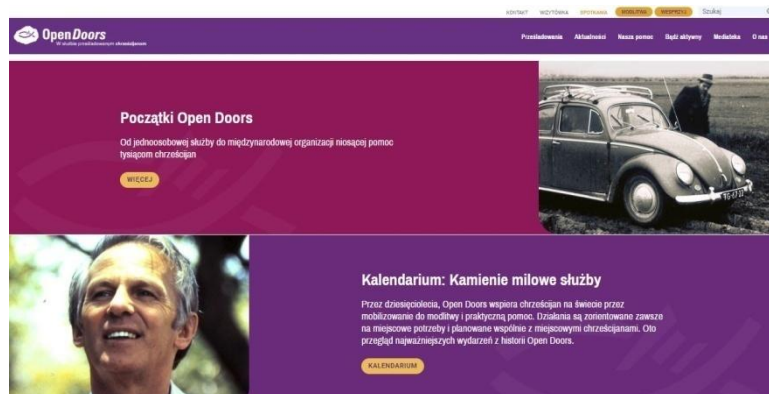
Fot. 10. Banner graficzny informujący o akcji pomocowej dla chrześcijan w Syrii, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocw-centrum-uwagi/pilna-pomoc-dla-chrzescijan-w-syrii>, dostęp: 18.06.2020.

Biblijny wers jak lejtmotyw powraca w późniejszych komunikatach zmediatyzowanej platformy Open Doors. Pojawia się jako cytat w treściach drukowanych magazynów, fragment artykułu o prześladowaniach religijnych, ważny punkt sekcji poświęconej osobie założyciela grupy, jest obecny w przekazach

¹⁶⁷Sherill, John, Sherill Elisabeth, Van der Bijl, Andrew: *BożyPrzemytnik...*, s. 90-91.

zagranicznych oddziałów. Nadawca chętnie odwołuje się do tego cytatu, ponieważ z niego bierze początek cała koncepcja działalności Open Doors: *Brat Andrew zastanawiał się nad tym, jak można by było przyjąć im z pomocą. Odpowiedź przyszła natychmiast, podczas czytania Biblii. Jego wzrok padł na fragment z Księgi Apokalipsy 3, 2: „Stań się czujnym i umocnij resztę, która miała umrzeć”*¹⁶⁸. Zdecydowanie na tym poziomie możemy zaobserwować ową ciągłość i kontynuację dyskursu, który swój początek miał w pierwszej wyprawie misyjnej van der Bijla, utrwalony został w *Bożym przemytniku* i każdej kolejnej narracji w której, jeśli nie eksponowany wyraźnie, pozostaje ukrytym, acz ważnym punktem odniesienia.

Dyskursem pierwotnym jest jednak nie tylko protestantyzm, ale i sama narracja biblijna i niesiony przez nią wzorzec moralności Jezusa, człowieka Biblii, prezentowany w *Ewangeliach*, *Dziejach Apostolskich*, ale i całościowym przekazie *Starego i Nowego Testamentu*.



Fot. 11. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

W dyskursie OD ważne są także zabiegi przyczyniające się do utrwalenia pamięci i dziedzictwa na temat historii i początków działalności tego podmiotu pozarządowego. Na stronie internetowej odpowiada za to podkategoria *Kalendarium: Kamienie milowe służby*, gdzie osoba van der Bijla zajmuje kluczowe miejsce, szczególnie, że osoby związane z prowadzeniem, czy współpracą w przytaczanych projektach pozostają anonimowe. Wspomina się tu pierwszą podróż do Polski, walizkę pełną broszur ewangelizacyjnych, przewodnie motto powołania *Bożego przemytnika*, publikację biografii i jej popularność ale także przemyt Biblii do Chin w trakcie misji *Project Pearl* czy działania w świecie muzułmańskim.

¹⁶⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

1980

Służba w świecie islamu

Open Doors zaczyna wspierać chrześcijan w świecie islamskim. Przez lata Brat Andrew spotkał się z muzułmańskimi liderami i muzułmańskimi nauczycielami, takimi jak Sheikh Fadlallah, duchowy przywódca Hezbollahu i Yasser Arafat, lider Fatah Palestyny. Mówi im o Ewangelii i obdarowuje Biblią.

Fot. 12. Przykład treści publikowanych przez Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Potwierdzeniem żywotności opisywanego dyskursu jest jego ciągle rozprzestrzenianie i transformacja do nowych form. Przykładowo na portalu Open Doors pojawiła się osobna zakładka poświęcona promocji książki Lidii Czyż *Nic do oclenia*, która jak podaje nadawca jest książką o *naszych dziadkach, ojcach, wujkach, którzy kierowani miłością zdobywali się na szczyty odwagi dzięki pomocy samego Boga*¹⁶⁹. Wcześniej następuje odwołanie do momentu założycielskiego NGO, który utożsamiany jest z podróżą van der Bija do Polski: *Niektórzy wiedza, że początki Open Doors sięgają 1955r. W naszej Warszawie Pan Bóg powołał część swojego Kościoła do służby tym, którzy cierpieli ucisk i prześladowanie z powodu wierności Chrystusowi*¹⁷⁰. Ponadto, dyskurs rozprzestrzenia się poza ramę opowieści założycielskiej jak w przypadku emitowanego na kanale TVP Kultura oraz dostępnego na TVP VOD filmu dokumentalnego *Boży przemytnicy*, który po raz kolejny odwołuje się do tematu nielegalnego przemytu Biblii do krajów komunistycznych i pokazuje sylwetki szmuglerów. Jednym z przemytników w filmie jest Brat Andrew, który dzieli się słowami komentarza i przemyśleniami z okresu zimnej wojny. Już w pierwszych monologach świadków i uczestników wydarzeń słyszymy, że *nie ma podziału na kościół wolny i prześladowany, musimy pomagać tym, którzy cierpią i wszystko zaczęło się tutaj w Polsce*¹⁷¹. Dalej wsłuchujemy się w opowieść van der Bijla przywołaną przez niego w trakcie wywiadu z 2010 roku i dowiadujemy się, że nikt w tamtym czasie *nie miał wizji jak pomóc chrześcijanom w krajach komunistycznych*¹⁷² oraz *Kiedy*

¹⁶⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nashistoria-kamienie-milowe-sluzby/bozy-przemytnicy>, dostęp: 18.06.2020.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Źródło: <https://vod.tvp.pl/video/bozy-przemytnicy,bozy-przemytnicy,47236087>, dostęp: 19.06.2020.

¹⁷² Ibidem.

wróciłem do Holandii wiedziałem, że wkroczyłem na drogę, z której nie ma już powrotu¹⁷³.

Rozdział 2 Sektor NGO

Działalność Trzeciego Sektora: Open Doors jako organizacja pozarządowa

Terminu „organizacja pozarządowa” po raz pierwszy użyto w treści *Karty Narodów Zjednoczonych* w 1945 roku, aby pomóc dookreślić różnice pomiędzy podmiotami rządowymi, którym przypisywano miano specjalistów i prywatnymi organizacjami o niższej względem pierwszych randze. Do lat 70. terminem posługiwano się w wewnętrznej komunikacji ONZ¹⁷⁴, natomiast obecnie funkcjonuje on w powszechnym użyciu. NGO to także: *instytucje społeczeństwa obywatelskiego (...) w wysoko rozwiniętych krajach demokratycznych (...) nazywane trzecim sektorem*¹⁷⁵. Trzeci sektor jest alternatywą dla działań władz publicznych i biznesu, wyróżnia się orientacją na cele wyższego rzędu, dobroczynność, dyplomację i dialog. Organizacje tego typu określa się także formułą *non profit*, ponieważ nie są nastawione na zysk i nie czerpią korzyści majątkowych z pełnionej działalności, natomiast – w założeniu – całkowicie poświęcone są wybranej sprawie problemowej. Mariusz Piestrak w redagowanej przez siebie pozycji *Organizacje pozarządowe in praxi. Obraz polskiego sektora NGO* podaje następującą definicję:

Będzie to więc taka organizacja społeczna, która opierając się na swych żywotnych składnikach – jak własna, biurokratycznie zorganizowana, a oparta na bazie członkowskiej i wolontariacie, struktura organizacyjna o korporacyjnym charakterze, osobowość prawna, a także zdefiniowane położenie prawne – prowadzi działalność w warunkach gospodarki rynkowej, ograniczając i przeciwdziałając negatywnym zjawiskom, inicjując i wspierając pozytywne programy dla dobra publicznego, lokalnej społeczności (...) Jest to organizacja, której szeroka i różnorodna działalność cechuje się społeczną użytecznością (w wymiarze makro, mezo bądź mikro) (...) której źródłem finansowania są dotacje, składki członkowskie, środki od administracji publicznej, subwencje, darowizny i zbiórki publiczne, przychody z 1% podatku PIT, opłaty, ulgi i praca wolontariuszy¹⁷⁶.

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ A. Zięte, *Bezpieczeństwo kulturowe w Europie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013, s. 276.

¹⁷⁵ M. Piestrak, *Lobbing w działalności polskich organizacji pozarządowych*, w: *Organizacje pozarządowe in praxi. Obraz polskiego sektora NGO*, red. Mariusz Piestrak, POLIHYMNIA, Lublin 2014, s. 14.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 15.

Nazewnictwo związane z podmiotami NGO jest bardzo różnorodne, spotykamy określenia takie jak: organizacje charytatywne, społeczne, non-profit, obywatelskie czy wolontarystyczne. W namyśle nad zjawiskami dotyczącymi takich organizacji istotny jest element transgraniczności, bardzo często towarzyszący temu sektorowi, który dziś zatacza coraz szersze, bo globalne kręgi. Kolejne istotne cechy charakteryzujące instytucje trzeciego sektora wymienia Agata Ziętek w *Bezpieczeństwie kulturowym Europy*:

Niezależność od działań i wpływów jakichkolwiek rządów (...) nie są partiami politycznymi, są to organizacje typu *non-profit*, nie zalicza się do nich grup przestępczych oraz nie stosują one przemocy. (...) Działania organizacji pozarządowych są konsekwencją upodmiotowienia społeczeństwa w skali międzynarodowej. (...) Angażują one zainteresowane grupy społeczne, a ich działalność niejednokrotnie ma charakter transgraniczny (...) Przez swoją aktywność mogą wpływać na decyzje państw (...) ¹⁷⁷.

Znaczenie NGO wzrasta w XXI wieku między innymi z powodu jednostkowej orientacji na wybrane zagadnienie problemowe, często usytuowane jako marginalne dla działań rządowych – jest to więc rodzaj skutecznej alternatywy oferującej narzędzia pomocy w określonej sprawie. Ziętek przewiduje stale zwiększający się potencjał sektora pozarządowego, który wynika z wysokiego wyspecjalizowania takich podmiotów:

Wzrost roli NGO wiąże się z ich politycznym potencjałem, rosnącymi możliwościami działania, coraz większym prestiżem, jak również kompetencjami i wiedzą, którą dysponują. (...) stanowią instytucjonalny fundament obywatelskiego społeczeństwa. (...) na poziomie międzynarodowym integrują społeczeństwa różnych państw. Są również łącznikiem między społeczeństwami a państwami i między społeczeństwami i organizacjami międzynarodowymi ¹⁷⁸.

Na marginesie warto wspomnieć, że sektor pozarządowy stał się *szarą strefą* dla maskowania działań terrorystycznych, szczególnie w dobie superterroryzmu – zjawiska będącego skutkiem ubocznym globalizacji i zaawansowanej mediatyzacji. Podmioty takie funkcjonują na zasadach „konja trojańskiego”, maskując rzeczywiste interesy pod

¹⁷⁷ A. Ziętek, *Bezpieczeństwo kulturowe...*, s. 277.

¹⁷⁸ Ibidem, s. 278.

maską działalności charytatywnej lub pomocowej¹⁷⁹. Wracając jednak do głównego wątku, czyli specyfiki podmiotów Trzeciego Sektora, należy skupić na cechach tworzonych przez nie dyskursów medialnych. Poniższe zestawienie prezentuje ogólny model strategii komunikacyjnej charakterystycznej dla grup takich jak np. Open Doors Polska:

1. Spójny wizerunek (ujednolicona identyfikacja wizualna, graficzne motywy tworzące swoistą konwencję dla tego konkretnego przypadku, oficjalny portal, kanały w mediach społecznościowych, fanpage dla odbiorców, inne środki transmisji wizerunkowej).
2. Budowanie siatki relacji z organizacjami władzy lokalnej lub centralnej oraz innymi podmiotami NGO, osobami publicznymi, które identyfikują się z prezentowanym wizerunkiem i celami nadrzędnymi organizacji.
3. Budowanie poparcia społecznego dla podejmowanego tematu społecznego. Otwarty dialog z odbiorcami i lokalnymi społecznościami, organizacja wydarzeń typu dni otwarte, pikniki, akcje charytatywne, festyny, gdzie NGO może prezentować swój wizerunek.
4. Skuteczna komunikacja informacyjna, docieranie do odbiorców z prezentowanym przesłaniem.
5. Występowanie liderów opinii – osoby pełniące niejako funkcję satelitów, którzy współpracują z NGO na warunkach pisanej lub słownej, dobrowolnej umowy wolontariatu. Powinny być to osoby o odpowiedniej reputacji, które mogą działać na korzyść wizerunkową.
6. Aktywne prowadzenie *media relations*, obecność w mediach masowego przekazu (lokowanie ekspertów w mediach, relacje z dziennikarzami, monitorowanie mediów itd.).
7. Wizerunek lidera, twarzy organizacji, głównego ambasadora lub założyciela, który utożsamiany jest z zajmowanym przez grupę stanowiskiem wobec zagadnienia problemowego¹⁸⁰.

¹⁷⁹M. Piestrak, *Lobbing...*, s. 23.

¹⁸⁰W. Balcer, *Public relations w organizacji trzeciego sektora. Miejsce – relacje – rola*, w: *Organizacje pozarządowe in praxi*. Obraz polskiego sektora NGO, red. Mariusz Piestrak, POLIHYMNIA, Lublin 2014, s. 52.

Sektor NGO pozostaje przestrzenią bogactwa form i funkcji przejawiających się w różnorodnych podmiotach instytucjonalnych. Przez to również powstające klasyfikacje uwzględniają złożoność i niejednorodność organizacji pozarządowych. Na przykład w *Organizacje pozarządowe in praxi. Obraz polskiego sektora NGO* spotykamy się z ciekawym rozróżnieniem na cztery osobne typy NGO:

1. NGO – organizacja oddzielona od państwa, aktywnie działająca w kwestiach społecznych, *non-profit* o zasięgu transnarodowym;
2. QUANGO (*quasi-nongovernmental organisation*) – autonomiczna ale funkcjonująca w uzależnieniu od państwa, jej członkami są pracownicy rządowi a zadaniami rządowe ekspertyzy;
3. DONGO (*donor-created NGO*) – organizacje specjalnych czynów, zadań, sytuacji kryzysowych lub kryzysów humanitarnych;
4. GONGO (*government-organized NGO*) – warunkowany działaniami państwowej administracji¹⁸¹;

Budowanie globalnych sieci połączeń NGO umożliwiają media społecznościowe i strony internetowe, co obserwujemy także na przykładzie działalności Open Doors Polska: *Prowadzone kampanie, za pośrednictwem mediów społecznościowych, służą podnoszeniu świadomości, skoncentrowaniu uwagi na określonym problemie czy mobilizacji jednostek do działań*¹⁸². Tak rozumiana działalność NGO to także forma „nowej dyplomacji”, dyplomacji oddolnej i silnie związanej z funkcjonowaniem społeczeństw obywatelskich charakterystycznych dla kultury zachodniej.

Dyplomacja jako dziedzina komunikacji politycznej o zasięgu międzynarodowym historycznie konotuje rozmowy na najwyższych szczeblach, tajne narady, strategie i manipulacje na poziomie instytucji zarządzających danym terytorium. XXI wiek i postępujące przemiany komunikacyjne związane z obszarem nowych mediów mają jednak realny wpływ na wszystkie sektory komunikacji, w tym na formy działalności dyplomatycznej. Współcześnie mówi się o cyberdyplomacji jako nowej formule umożliwiającej skuteczne budowanie wizerunku danego kraju oraz realizację najbardziej skomplikowanych strategii komunikacyjnych. Pojęcie cyberdyplomacji lub e-dyplomacji, dyplomacji wirtualnej odsyła do tej samej warstwy

¹⁸¹ Ziętek, Agata, *Bezpieczeństwo kulturowe...*, s. 277.

¹⁸² Ibidem, s. 278.

instytucji działających na rzecz korzyści politycznych państw areny międzynarodowej. Transformacji uległ natomiast wymiar i zakres prowadzonych strategii komunikacyjnych oraz wykorzystywanych w nich mediów cyfrowych, internetu, aplikacji i urządzeń mobilnych warunkujących możliwość i realność zaistnienia komunikacji globalnej.

Kształtowanie stosunków międzynarodowych dzieli się na kilka kategorii wykorzystujących odmienne narzędzia – Joseph Nye podaje między innymi obszar narzędzi *hard power* (działania militarne), *soft power* (obszar dziedzictwa kulturowego, edukacji i polityki) oraz *smart power* (kombinacja dwóch poprzednich)¹⁸³. Dzisiaj jednak mamy do czynienia z jeszcze jednym, nowym rodzajem dyplomacji – jak wskazuje Eytan Gilboa – która odnosi się nie tylko do instytucji placówek dyplomacji państwowej i związanej z nimi działalnością opartą o konkretne protokoły dyplomatyczne, ale przede wszystkim do wszelkiego rodzaju organizacji pozarządowych spełniających także funkcje dyplomatyczne. Sfera NGO należy dziś do obszarów prężnie rozwijających się pod tym względem¹⁸⁴. Mówi się więc dziś o „nowej dyplomacji”. Gilboa charakteryzuje to zjawisko komunikacyjne jako modelowane przy użyciu narzędzi *soft power*, komunikacji dwukierunkowej, strategicznej dyplomacji publicznej, zarządzaniu informacjami, kreowaniu marki kraju i wizerunku elektronicznego (*e-image*) w skali krótko i długo-terminowej¹⁸⁵.

Nowe modele komunikacji i otwarte struktury świata wirtualnego stają się oceanem możliwości dla budowania płaszczyzny porozumienia międzynarodowego. Interakcje są zapośredniczone medialnie, skracają dystanse kulturowe, zmieniają perspektywę edukacji międzykulturowej oraz związanej z nią kompetencji interkulturowej, są szybsze, paradoksalnie bardziej bezpośrednie i docierają do globalnego odbiorcy. XX-wieczna dyplomacja megafonowa (oparta o zamieszczane komunikaty prasowe) niknie na rzecz XXI-wiecznej dyplomacji – nowoczesnej i zespolonej z uwarunkowaniami nowych przesunięć komunikacyjnych¹⁸⁶. W nowym trendzie plasuje się także Open Doors. Organizacja prezentuje się jako niezależna od administracji państwowej i pozostająca odrębnym, międzynarodowym podmiotem

¹⁸³ Nye, Joseph, *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, przeł. J. Zaborowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 28.

¹⁸⁴ E. Gilboa, *Public diplomacy: The missing component in Israel's foreign Policy*, Israel Affairs 2006, s. 715.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ B. Fulton, *New Diplomacy III: 2005 and Beyond (Part II)*, 'Virtual Diplomacy Series', Lord 2005, nr 16, s. 7.

badającym zjawisko prześladowań mniejszości chrześcijańskich spełnia kryteria trzeciego sektora. Pozostaje organizacją typu *non-profit* i utrzymuje się z dobrowolnych datków darczyńców, którzy mogą wspierać finansowo dowolne projekty pomocowe. Wykazuje również cechy nowej dyplomacji wyrażającej się w modelu *soft power*. Co ciekawe, poprzez stale postępującą profesjonalizację i rozszerzanie wpływów na szczeblu administracji i komunikacji informacyjnej w opisywanym temacie obrony praw mniejszości chrześcijańskich dąży do rangi serwisu eksperckiego. Jednocześnie szeroki zakres działań i projektów oraz ogólna idea grupy pozwala identyfikować ją jako przejaw nowych form dyplomacji sieciowej, rozproszonej i zaangażowanej w problemy współczesnego świata oraz grup politycznego interesu, jakimi niewątpliwie są mniejszości religijne. W kolejnych rozdziałach przybliżę proces konstruowania się organizacji, jej założeń, idei przewodniej, modelu prowadzonych działań oraz ewoluowania w kierunku bardziej zwartej struktury NGO.

Instytucjonalny kształt Open Doors ma związek z wielowiekową transformacją protestanckiej idei misyjnej; takie stanowisko zajmuje także Marcin Rzepka w *Apostołach nowoczesności...*, co prawda nie odwołując się do NGO-izacji protestanckiej działalności misyjnej współcześnie (ze względu na wybraną przez niego ramę czasową potrzebną do omówienia zagadnienia protestantyzmu irańskiego). Współczesna działalność Open Doors może być identyfikowana jako rezultat ewolucji myśli misyjnej poprzez funkcjonowanie w modelu wyspecjalizowanej organizacji działającej na rzecz obrony praw mniejszości religijnych oraz transmisji protestanckiej idei – biblijnej Dobrej Nowiny o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Rzepka pisze o tym, że *postępująca profesjonalizacja działań pociągała za sobą (...) zmiany administracyjne i biurokratyczne (...) zorganizowane i wyspecjalizowane jednostki misyjne nabierały charakteru politycznego, społecznego i kulturowego. Ich reprezentanci, sekretarze, pracownicy utrzymywali kontakty z decydentami politycznymi, władcami, królami (...) Gromadzili oni fundusze i środki oraz wykorzystywali sposobności, umożliwiające prowadzenie różnorodnych działań, a nade wszystko zarządzali informacją*¹⁸⁷.

W przypadku Open Doors uwidacznia się orientacja na zagadnienie obrony praw mniejszości chrześcijańskich, popularyzowania informacji na temat bieżącej sytuacji takich grup w skali globalnej oraz pretendowania do miana specjalistów, których działania wsparte są wieloletnią wypracowaną metodologią umożliwiającą

¹⁸⁷ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 27.

monitorowanie sytuacji mniejszości oraz opisywania jej zniuansowanej specyfiki. Organizacja pozarządowa, skupiając się na jednym temacie staje się również dużo bardziej efektywna w działaniu na jego rzecz, niż instytucja państwa będąca z zasady wielozadaniowa. Ziętek wskazuje również, że *państwo ma ograniczenia, które są konsekwencją realizacji określonych interesów, powiązań, funkcjonowania w określonej strukturze, których nie mają organizacje pozarządowe*¹⁸⁸.

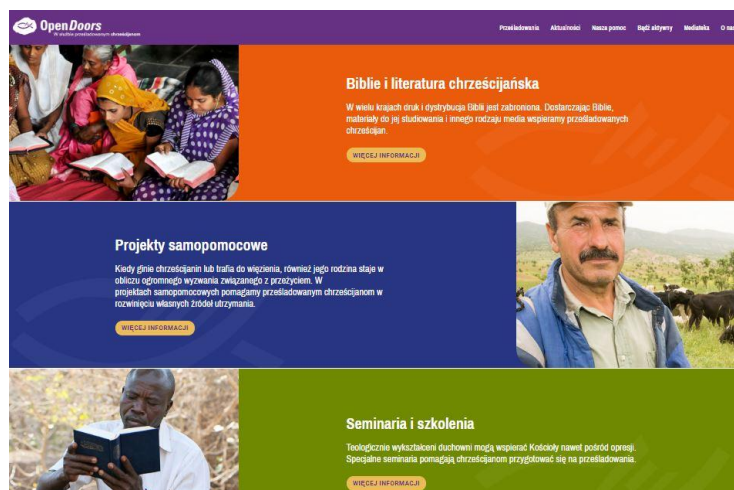
Ziętek za Thomasem Weissem i Leonem Gordenkerem wskazuje trzy typy podmiotów NGO, co naświetla lepiej istotę zjawiska, jego heterogeniczność uwarunkowaną wyznaczanymi zadaniami nadrzędnymi jakie organizacja sobie stawia za cel. Ciekawą myślą podzielił się także David Levis w *The Management of Non-Governmental Organizations: An Introduction*, podając kilka wzorcowych ról jakie NGO może spełniać jako implementator, katalizator lub partner, przy czym wszystkie wymienione role są najczęściej komplementarne i występują jednocześnie¹⁸⁹. Implementator aktywnie włącza się w realizację inicjatyw, jest katalizatorem działań, których efektywność zwiększa przez aktywne uczestnictwo, jednocześnie będąc partnerem podmiotów międzynarodowych i państw w realizacji działań pomocowych na rzecz wybranego zagadnienia problemowego.

Implementator dyskursu / katalizator działania

Na przykładzie samej analizy działań grupy opisywanych na witrynie Open Doors dostrzegamy cechy tych trzech modeli. Z jednej strony organizacja działa jako implementator, który aktywnie realizuje inicjatywy w środowisku lokalnym poprzez prelegaturę poświęconą przybliżanie tematu prześladowań mniejszości w wybranych miejscach takich jak kościoły chrześcijańskie, czy szkoły, rzadziej jednostki uniwersyteckie. Z drugiej strony pełni funkcję katalizatora, który pobudza do podjęcia inicjatyw w lokalnych kościołach, grupach modlitewnych, czy innych formach zgromadzeń religijnych, które mają na celu aktywności związane ze sferą transcendencji, takie jak praktyka wiary i modlitwy skupiona wokół współwyznawców z innych regionów dotkniętych represjami ze względu na wiarę.

¹⁸⁸ A. Ziętek, *Bezpieczeństwo kulturowe...*, s. 277.

¹⁸⁹ L. David, *The Management of Non-Governmental Organizations*, London and New York, Routledge 2001, s. 72-76.



Fot. 13. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors prezentujące przykładowe aktywności organizacji, źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 25.09.2020.

Jako katalizator Open Doors inicjuje i koordynuje określony zakres projektów samopomocowych, takich jak „mikro-pożyczki”, które *umożliwiają np. byłym muzułmanom, którzy stracili pracę, stanąć na nogi. Dzięki mikro-kredytom są w stanie otworzyć jakąś własną działalność (np. kupić samochód i pracować jako taksówkarz)*¹⁹⁰. Ten dział projektów dedykowany jest przedstawicielom mniejszości, którzy pozostają w trudnym położeniu ze względu na życiowe okoliczności. Open Doors podaje, że w ramach działań samopomocowych finansuje edukację sierot i udziela pożyczek kobietom dotkniętym wdowieństwem. Organizowane są także szkolenia zawodowe dla kobiet z szycia na maszynie, które umożliwiają praktyczne podniesienie kwalifikacji i podjęcie dalszej pracy zarobkowej – przykładem mogą być takie szkolenia realizowane na terenie Pakistanu¹⁹¹. Udzielane mikro-pożyczki są wykorzystywane do zakupu narzędzi, które pozwolą na samodzielny rozwój ekonomiczny przedstawicielom mniejszości. Portal publikuje fragmenty wypowiedzi osób korzystających z takich projektów samopomocowych, jeden z nich przedstawia doświadczenie chrześcijan z Filipin:

Chcę Wam podziękować za całą pomoc, dzięki której jesteśmy teraz w stanie sami zarabiać na życie. Otworzyliśmy mały sklep Sari-Sari. Dziękuję za wszystko, co uczyniliście dla mnie i mojej rodziny. Przede wszystkim jednak dziękuję Bogu, bo bez Jego przywództwa nigdy nie dowiedzielibyście się o naszych problemach i cierpieniu. Jezus uczynił cud przysyłając do nas

¹⁹⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/projekty-samopomocowe>, dostęp: 29.02.2020.

¹⁹¹ Ibidem.

pomoc z Open Doors. Dziękuję Bogu, który jest wierny swoim obietnicom i wysłuchuje nasze modlitwy¹⁹².

Jeszcze innym rodzajem podejmowanej działalności tej organizacji jest pomoc humanitarna: *W przypadku wojen oraz klęsk Open Doors świadczy pomoc w ścisłej współpracy z Kościołami oraz lokalnymi partnerami. (...) chrześcijanie a także wyznawcy innych religii otrzymują pomoc humanitarną, na którą składają się pakiety żywnościowe, artykuły higieniczne, pomoc medyczna, Biblie oraz literatura chrześcijańska*¹⁹³. W latach 2012–2016 organizacja udzieliła w ten sposób pomocy około *dziesiątce tysięcy* uchodźców irackich i syryjskich oraz innym obywatelom państw Bliskiego Wschodu: *Misją Open Doors jest możliwe szybkie wychodzenie z pierwszej fazy świadczonej pomocy do projektów samopomocowych, których celem jest możliwie najszybsze usamodzielnienie się naszych braci, którzy ponieśli olbrzymie szkody wskutek prześladowań lub działań wojennych*¹⁹⁴. Organizacja sponsoruje część centrum dla uchodźców w północnym Iraku i tym samym wspiera uchodźców wszystkich grup etnicznych i religijnych¹⁹⁵.

Organizacja podaje, że w 2010 roku po klęsce powodziowej w Pakistanie miała okazję zorganizować największy projekt pomocowy w ciągu swojej ponad 60-letniej działalności, co było spowodowane ilością otrzymanych darowizn na ten cel: *Wsparcie od ofiarodawców jest tak duże, że Open Doors może z poziomu niesienia pomocy humanitarnej przejść nawet do pomocy odbudowy. Tamtejsza chrześcijańska wspólnota może zostać wzmocniona i wyposażona w opiekę medyczną, kursy Biblii i szkolenia pastorów, liderów i wolontariuszy, a ponad 3000 rodzin otrzymało trwałe wsparcie*¹⁹⁶.



¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/pomoc-humanitarna>, dostęp: 2.03.2020.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem.

¹⁹⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 2.03.2020.

Fot. 14.; Fot. 15. Działania humanitarne koordynowane przez Open Doors we współpracy z lokalnymi kościołami w Syrii i Iraku, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/pomoc-humanitarna>, dostęp: 25.09.2020.

Obok projektów samopomocowych i pomocy humanitarnej, NGO oferuje organizację szkoleń i seminariów o tematyce biblijnej, jednym z nich jest projekt „Silni w czasie burzy”, który ma wymiar edukacji teologicznej, ale i aspekt terapeutyczny dla osób doświadczających traumy z powodu aktów dyskryminacji, doświadczenia ubóstwa, gwałtu, morderstwa najbliższych członków rodziny i innych form prześladowań religijnych lub wynikających z sytuacji społecznej regionu. Tak zwane szkolenie SSTS są kierowane do duchownych i liderów chrześcijańskich, którzy zdobytą wiedzę dzielą się z lokalnymi chrześcijanami pozostającymi pod ich opieką. Open Doors definiuje istotę prowadzonych seminariów:

Open Doors we współpracy z prześladowanymi chrześcijanami opracowało seminaria SSTS – Standing Strong Through the Storm (ang. *Stać odważnie podczas burzy*) Seminaria te szkolą pastorów, duchownych, liderów i innych przywódców kościelnych jak radzić sobie z tematem prześladowań. (...) Seminaria SSTS odbywają się w większości krajów, gdzie działa Open Doors – w celu ochrony uczestników, seminaria często mają charakter utajniony i odbywają się w ukryciu¹⁹⁷.

W tej sekcji dyskurs został wzbogacony o wypowiedzi osób, które korzystały z organizowanych przez wybrany oddział NGO seminariów:

(...) Po fali przemocy, jakiej doświadczyliśmy trudno nam było ostać się nienawiści i braku przebaczenia w stosunku do oprawców. Te seminaria pomogły nam bardzo skoncentrować się na tym, co istotne w naszej wierze, na przebaczeniu i pojednaniu¹⁹⁸. (Duchowny z Indii)

¹⁹⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/szkolenia-i-seminaria>, dostęp: 29.02.2020.

¹⁹⁸ Ibidem.

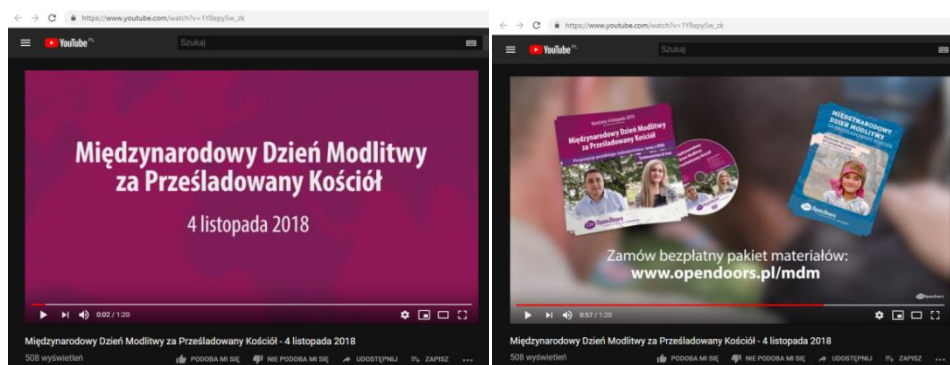


Fot. 16.; Fot. 17. Zdjęcia symboliczne uczestników seminariów *Silni w czasie burzy*, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/szkolenia-i-seminaria>, dostęp: 25.09.2020.

Funkcja implementacyjna jest prowadzona w sposób dwuwymiarowy, ponieważ cała działalność międzynarodowej grupy przyjmuje pozycję mediacyjną pomiędzy dwoma różnymi typami doświadczania chrześcijaństwa: dobrobytu lub prześladowań religijnych. Więc działania dotyczą protekcji mniejszości w regionach dotkniętych dyskryminacją i przemocą religijną, natomiast w krajach gdzie ona nie występuje, jak kraje europejskie czy Stany Zjednoczone prowadzona jest działalność informacyjna, ale i aktywizująca środowiska chrześcijańskie do świadomego zaangażowania w sytuację przedstawicieli wyznania narażonych na akty przemocy. Aktywizowanie takie, czy też pobudzanie do zaangażowanego kontaktu z treścią i inicjatywami Open Doors ujawnia się w bezpośrednich formułach zachęcających do skorzystania z możliwości udzielenia pomocy finansowej na rzecz comiesięcznych projektów o różnej tematyce i odpowiadających na zróżnicowane potrzeby Kościoła, aktywne włączenie się w akcje pisania listów lub wysyłanie wiadomości elektronicznych do przedstawicieli mniejszości na Bliskim Wschodzie przez specjalnie stworzony do tego formularz (komunikator). Bardzo często podejmowaną i inicjowaną formą pomocową w dyskursie organizacji jest praktyka modlitewna i skupianie wspólnoty chrześcijańskiej w modlitwie o chrześcijan doświadczających prześladowań religijnych. Tej aktywności poświęcona jest także corocznie organizowana inicjatywa „Międzynarodowego Dnia Modlitwy” koordynowana przez polski oddział grupy w skali krajowej. Każda wspólnota wyznaniowa, kościoły tradycyjne i różne zgromadzenia protestanckie zostają zaopatrzone przez Open Doors w dystrybuowane materiały umożliwiające przeprowadzenie takiej inicjatywy: *Bezpłatny pakiet materiałów zawiera zeszyt przydatny do zaplanowania spotkania lub nabożeństwa modlitewnego, płytę DVD z krótkimi filmami i informacjami o kraju, slajdy do przedstawienia zebranym*

uczestnikom, mapę ŚIP oraz kazanie (...) ¹⁹⁹. Pakiet zawiera również materiały dla dzieci. Każdego roku MDM poświęca się wybranemu krajowi i specyfice prześladowań występujących w jego granicach.

Dołącz do Międzynarodowego Dnia Modlitwy za Prześladowany Kościół! Odbędzie się on w naszym kraju **17 listopada 2019r.** Tym razem pragniemy szczególnie modlić się za chrześcijan w Chinach i Nigerii. (...) Naszym wielkim marzeniem jest to, aby kościoły w Polsce zatętniły modlitwą za prześladowanych chrześcijan! ²⁰⁰



Fot. 18.; Fot. 19. Screenshot materiału promującego organizowany przez Open Doors *Międzynarodowy Dzień Modlitwy za Prześladowany Kościół*, źródło: https://www.youtube.com/watch?v=1Y8epySw_zk, dostęp: 25.09.2020.

Akcje pisania listów są narzędziem służącym realizacji co najmniej kilku dwubiegunowych lub nawet trzybiegunowych funkcji. Open Doors regularnie organizuje akcje pisania do *prześladowanych chrześcijan z całego świata* ²⁰¹. W subkategorii „Bądź aktywny” na stronie www.opendoors.pl odbiorca zostaje skonfrontowany z bezpośrednim wyzwaniem: *Dodaj otuchy chrześcijanom, którzy przeżywają właśnie trudne chwile lub znajdują się w krytycznej sytuacji z powodu prześladowań* ²⁰². Nadawca komunikatu zapewnia, że podjęcie takiej inicjatywy jest realną pomocą skierowaną w stronę dyskryminowanych mniejszości, które w ten sposób otrzymują zapewnienie o solidarności i współodczuwaniu ich osobistego dramatu: *Wystarczy kilka osobistych słów czy nawet kolorowy rysunek wykonany przez dzieci, by tchnąć nadzieję, dodać sił i pocieszyć naszych braci i siostry w wierze. Nasza*

¹⁹⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 2.03.2020.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 2.03.2020.

²⁰² Ibidem.

*solidarność z nimi pokazuje im, że nie są w tym cierpieniu osamotnieni. Ich los nie jest nam obojętny*²⁰³. Potencjalnie aktywny odbiorca zostaje jednocześnie wyposażony w praktyczny instruktaż pisania takiej listownej treści do przedstawicieli mniejszości. Poruszane są także kwestie bezpieczeństwa: *Możesz podać swoje imię i swój kraj. (...) prosimy, by nie podawać (...) adresu własnego ani Open Doors. Prosimy nie krytykować religii danego kraju, rządu, systemu prawnego czy przywódców politycznych (...) Prosimy o nie wkładanie żadnych pieniędzy. Jest to nie tylko niebezpieczne, ale może też przysporzyć problemów odbiorcy*²⁰⁴. Bieżące akcje pisania listów dostępne są w kategoriach strony takich jak: *Akcja pisania listów do rodziców Leah z Nigerii; Akcja zachęty dla dzieci z Azji Środkowej; Zachęta dla Bliskiego Wschodu przez aplikację; Zachęta dla chrześcijan z Indii; Zachęta dla Korei Północnej*²⁰⁵. Ostatnie trzy kategorie posiadają już wymiar *stricte* elektroniczny, ponieważ komunikaty wraz z załącznikami w postaci grafiki lub amatorskich video można nadsyłać za pośrednictwem stworzonego przez Open Doors formularza.

Akcje pisania są adresowane do konkretnych osób, które zetknęły się z doświadczeniem prześladowania z powodu wyznawanej wiary w Jezusa Chrystusa i często zmagają się z traumą i stresem pourazowym związanych z różnymi okolicznościami aktów dyskryminacji wynikających z bardzo złożonych czynników, które nie zawsze dotyczą tylko i wyłącznie płaszczyzny dyskryminacji religijnej. Niemniej jednak akcje pisania listów wywołują również reakcje adresatów, przykładowo portal udostępnia fragmenty wypowiedzi Marty Azi z Nigerii:

Otrzymałam ok. 11 kg listów. To co pisali do mnie ludzie, zachęciło mnie bardzo i dało mi nowe spojrzenie na moje życie. Umocniliśmy moją wiarę w Jezusa. Każdy werset biblijny był dla mnie umocnieniem. Zabójstwo mojego męża miażdżyło mnie psychicznie i wielkim pocieszeniem było dla mnie to, że w tej sytuacji ludzie modlili się za mnie. Proszę Was, pamiętajcie o nas i módlcie się za nas!²⁰⁶

²⁰³ Ibidem.

²⁰⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/zacheta-poprzez-listy#Instrukcja>, dostęp: 2.03.2020.

²⁰⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 3.02.2020.

²⁰⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/zacheta-poprzez-listy#Instrukcja>, dostęp: 2.03.2020.

Twoja zachęta dla chrześcijan z Iraku i Syrii

Zwrot*

Imię*

Nazwisko

E-Mail

Wiadomość*

Plik (Zdjęcie/Video)

Pliki muszą być mniejsze niż 200 MB.
 Dozwolone rozszerzenia plików: gif ; jpeg ; png ; pdf ; avi ; mov ; mp4
 Poczekaj aż plik zostanie w pełni przesłany (zostanie wyświetlony po pomyślnym załadowaniu).

Wymagania dot. plików

Wybierz plik Nie wybrano pliku

Nota prawna: *



Fot. 20. Przykładowy komunikator dostępny na portalu Open Doors za pośrednictwem którego można przesłać krótką wiadomość do przedstawicieli prześladowanych mniejszości, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-bliskiego-wschodu-przez-aplikacje>, dostęp: 25.09.2020; Fot. 21. , Marta Azi z Nigerii, jedna z osób do której adresowane były akcje pisania listów, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijanzacheta-poprzez-listy>, dostęp: 25.09.2020.

Partner prześladowanych

Jako partner organizacja pozostaje ambasadorem i głosem mniejszości na arenie międzynarodowej, prowadząc projekty petycji, inicjatyw skierowanych do międzynarodowych podmiotów rządowych takich jak Organizacja Narodów Zjednoczonych. *Ponad 20 tys. osób z Polski i ponad 808172 osoby z 143 krajów na całym świecie podpisało petycję Open Doors w obronie chrześcijan w Syrii i Iraku (...)* W dniu 12 grudnia 2017 r. podpisy zostały przekazane w Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku²⁰⁷. Inicjatywa miała na celu uświadomienie szczeblom decyzyjnym ONZ konieczności podjęcia działań na rzecz obrony mniejszości chrześcijańskich: *Prosimy ONZ o pilne działanie na rzecz ochrony chrześcijan i ich praw*²⁰⁸. Petycja została przekazana do informacji Szefa Biura Spraw Zagranicznych Programu Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, Szefa Gabinetu Przewodniczącego Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych i Szefowej Biura Podsekretarza Generalnego ONZ ds. Politycznych ONZ. Stworzenie petycji miało na celu także aktywizację i zjednoczenie międzynarodowego środowiska chrześcijańskiego i ukazanie

²⁰⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-bliskiego-wschodu-przez-aplikacje>, dostęp: 29.02.2020.

²⁰⁸ Ibidem.

solidarności z prześladowanymi mniejszościami: *Petycja ma być też jasnym sygnałem dla siostr i braci z Bliskiego Wschodu, że nie zostali zapomniani*²⁰⁹.

W trakcie oficjalnego przekazania zebranych podpisów doszło także do spotkania z przedstawicielem reprezentującym mniejszości chrześcijańskie Iraku i Syrii oraz reprezentacją Open Doors: *12-letni Noe z Iraku w trakcie kilku spotkań z wysokiej rangi przedstawicielami kościoła i polityki opowiedział o swojej ucieczce przez tzw. Państwem Islamskim oraz powrocie swojej rodziny w rodzinne strony*²¹⁰.

(...) w Białym Domu w Waszyngtonie, Noe wraz z delegacją został przyjęty przez wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych Mike'a Pence'a. Swą historią Noe poruszył przedstawicieli Białego Domu. Na Twitterze możemy przeczytać niniejszy wpis wiceprezydenta: „IS zniszczyli jego dom – musiał uciec i zostawić wszystko za sobą”²¹¹.

Takie działania są kolejnym, bardzo praktycznym wymiarem sposobów ukazywania i praktykowania dialogu oraz mediacji pomiędzy dwoma światami i rodzajami doświadczenia, które mogą być rozumiane jako unikatowa formuła przedstawiania i kontekstualizowania współczesnej filozofii spotkania.



Fot. 22. Noe z Iraku został przyjęty przez wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych Mikea Pence'a w Białym Domu, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/petycja-nadzieja-dla-iraku-syrii>, dostęp: 25.09.2020.

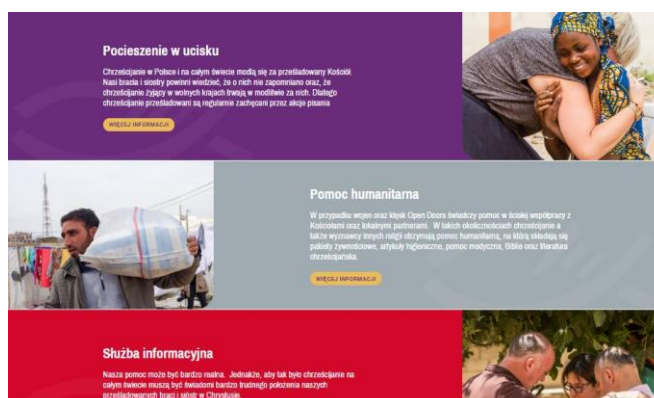
Dane publikowane przez organizacje niejednokrotnie są cytowane w oficjalnym dyskursie mediów informacyjnych, które traktują platformę jako wiarygodne i miarodajne (oraz często jedyne) źródło takiej wiedzy.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ibidem.

Zakres naszych projektów obejmuje dystrybucję Biblii i literatury chrześcijańskiej, szkolenia przywódców i liderów duchowych, realizacji projektów samopomocowych, edukacyjnych oraz humanitarnych. Ze względu na duży zakres geograficzny naszych działań, projekty są bardzo zróżnicowane, jednakże podstawą do ich wdrożenia są zawsze bezpośrednie potrzeby prześladowanego Kościoła. To kościoły oraz wspólnoty działające w krajach, w których chrześcijanie są prześladowani same określają kształt oraz charakter wymaganego wsparcia. Dlatego bardzo ważne jest dla Open Doors pozostawanie z nimi w bliskiej łączności²¹².



Fot. 23. Screen z oficjalnego portalu Open Doors prezentujący przykładowe aktywności organizacji, źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 25.09.2020.

Wśród współcześnie propagowanych modeli ustrojów demokratycznych ukształtowany został jednocześnie model społeczeństwa obywatelskiego, które jest stroną aktywnie działającą na rzecz interesów państwa i jego mieszkańców nie tylko w sferze lokalnej, ale i nierzadko międzynarodowej lub nawet globalnej. Obywatel-użytkownik-prosument (ale i potencjalny ambasador) może być aktywną stroną poprzez zaangażowanie w sferze podmiotów pozarządowych, których jedną z funkcji bywają działania dyplomatyczne powiązane z głównym motywem danej organizacji (NGO). Inicjatywy Open Doors oraz treści publikowane w ich oficjalnych kanałach komunikacji medialnej zachęcają do przyjmowania postaw obywatelskich. Organizacja podkreśla, że jej celem pośród społeczeństw demokratycznych jest implementacja postawy otwartości i dialogu z mniejszościami: *W krajach, cieszących się wolnością wyznania – takich jak Polska – Open Doors prowadzi działalność informacyjną, zachęcając wierzących w Chrystusa do modlitwy oraz podejmowania działań na rzecz prześladowanych braci i siostr w Chrystusie*²¹³.

²¹² Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc>, dostęp: 28.02.2020.

²¹³ Ibidem.

W zakładce „Nasza pomoc” umieszczonej na oficjalnym portalu Open Doors organizacja prezentuje obszary, w których realizuje projekty o różnym stopniu złożoności, charakteru i zaangażowania. Przegląd działań organizacji także ujęty jest w przejrzystej ramie i ukazuje zaangażowanie w dystrybucję *Biblii i literatury chrześcijańskiej, projekty samopomocowe, szkolenia i seminaria, pocieszenie w czasie ucisku, pomoc humanitarną, służbę informacyjną*²¹⁴. Podkategoria poświęcona tak zwanej *służbie informacyjnej* przybliża istotę tak prowadzonej działalności, która posiada znaczne walory dialogiczności, nowych form dyplomacji i udzielania głosu dyskryminowanym mniejszościom przy jednoczesnym pozostawaniu ich ambasadorem. W ten sposób ujawnia się model zaangażowanej społecznie działalności NGO ukierunkowanego na fenomen obrony praw mniejszości chrześcijańskich. Jak czytamy na łamach witryny organizacji:

Świadomie chcemy mówić innym to, o czym wiemy. Niestety nadal bardzo często sytuacja prześladowanych chrześcijan jest nieznana w środowiskach kościelnych, mediach, na płaszczyźnie politycznej, itd²¹⁵.

Na prowadzonym portalu pośród informacji różnego typu znaleźć można wypowiedzi osób wywodzących się z grup mniejszościowych, którzy pozostają lub pozostawali w kontakcie z organizacją Open Doors. Publikowane fragmenty podkreślają znaczenie działalności takiej, jak dystrybucja Biblii w językach narodowych, ponieważ w krajach występowania prześladowań religijnych literatura chrześcijańska jest nierzadko objęta cenzurą lub całkowitym zakazem posiadania. Na oficjalnej stronie grupy spotkamy wypowiedzi chrześcijan z Afganistanu, czy nawet Korei Północnej, które to potwierdzają: *Literatura w naszym języku ojczystym jest dosłownie na wagę złota* (Tahir, chrześcijanin z Afganistanu); *Otrzymaliśmy literaturę chrześcijańską. Bez waszej pomocy i waszych modlitw nie bylibyśmy w stanie kontynuować naszej pracy. Znosząc jednocześnie ogromną biedę, dziękujemy Bogu za Jego błogosławieństwo* (Lider podziemnej wspólnoty, Korea Północna)²¹⁶. „Być ich głosem” to jeden z głównych motywów działalności opisywanego podmiotu

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/sluzba-informacyjna>, dostęp: 28.02.2020.

²¹⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/biblie-i-literatura-chrzeszczjanska>, dostęp: 29.02.2020.

pozarządowego, który łączy się z zadaniem budowania pomostu pomiędzy dwoma odległymi formami życia chrześcijan:

Bardzo ważną częścią służby Open Doors jest informowanie o sytuacji prześladowanych. (...) uciskani chrześcijanie nie mają nikogo, kto by za nimi stanął. W krajach o szczególnie ciężkich prześladowaniach, jak np. Korea Północna lub w krajach o bardzo silnym wpływie islamu, chrześcijanie swoją wiarę mogą wyrażać jedynie w ukryciu. (...) Open Doors stara się uwrażliwiać i mobilizować mężczyzn, kobiety i dzieci, aby nie zapomnieli o cierpiących. Aby ukierunkować wstawiennictwo za prześladowanymi i umożliwić pomoc tym ludziom, staramy się upubliczniać jak najwięcej informacji, docierać do różnych środowisk, zachęcać do modlitwy i pomocy praktycznej²¹⁷.

Wspomniane „budowanie mostów” ma być dalszym etapem pełnionej przez Open Doors funkcji informacyjnej i wypełniania luki w dyskursie na temat prześladowań mniejszości i obrony ich praw, także prawa do bycia widocznym w publicznej i społecznej debacie: *W ramach naszej działalności, która ma na celu m.in. budowanie świadomości na temat danego problemu w naszym społeczeństwie, nie chcemy poprzestawać tylko na dostarczaniu informacji*²¹⁸.

Chcemy budować „mosty”, które są łącznikiem ludzi dwóch światów: świata, gdzie ludzie w wolności wyrażać swoją wiarę i świata, gdzie za miłość do Jezusa Chrystusa ludzie są mocno uciskani. Chcemy umożliwiać spotkania chrześcijan z tzw. wolnego świata z ich prześladowanymi braćmi i siostrami. Jako wierzący tworzymy jedno ciało w Jezusie Chrystusie. Biblia mówi: **Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki... Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami** – Kor 12,26-27²¹⁹

Budowanie mostów to także udzielanie pomocy finansowej w regionach dotkniętych doświadczeniem wojny. Ostatni projekt miesięczny Open Doors w 2019 roku dotyczył zbiórki środków finansowych na cel odbudowy chrześcijańskich wspólnot w Syrii:

(...) poprzez pomoc materialną, a także projekty socjoekonomiczne, pragniemy wzmocnić ich sytuację ekonomiczną by zachęcić ich w ten sposób do pozostania w ojczyźnie. Co więcej,

²¹⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/sluzba-informacyjna>, dostęp: 28.02.2020.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Ibidem.

kościół, które straciły wielu przywódców i członków w wyniku wojny chcemy wzmocnić, aby mogły wypełniać swoje powołanie każdego dnia. Prosimy, abyś stał się częścią tego ważnego projektu zarówno finansowo oraz poprzez modlitwę!²²⁰



Fot. 24. Ruiny budynków w Syrii, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocprojekty-miesieczne/projekt-na-grudzien-2019-chrzescijanie-w-syrii>, dostęp: 25.09.2020.

„Służba informacyjna” pełni funkcję reprezentacji mniejszości, a z drugiej strony jest narzędziem mediacji, pokonywania odległego dystansu pomiędzy odmiennymi wspólnotami, staje się więc formą „budowania mostu”. Open Doors wyszczególniają wiele aktywności, które są przez nich rozumiane jako sprawowanie roli zarówno implementatora, katalizatora, jak i partnera:

- Nasz bezpłatny miesięcznik „Magazyn”, w którym oprócz informacji nt. prześladowanego Kościoła znajduje się również kalendarz z konkretnymi intencjami do modlitwy.
- Specjalne publikacje dotyczące kluczowych spraw w tym temacie.
- Wysyłanie wiadomości o prześladowanym Kościele.
- Wysyłanie E-maila modlitewnego.
- Informacje prasowe.
- Informacje dla polityków.
- Wykłady i spotkania z Open Doors.
- Inicjowanie kampanii modlitewnych.
- Petycje w sprawie uwolnienia uwięzionych chrześcijan.
- Stronę internetową z aktualnymi informacjami dotyczącymi modlitwy, projektów, wydarzeń itd²²¹.

²²⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocprojekty-miesieczne/projekt-na-grudzien-2019-chrzescijanie-w-syrii>, dostęp: 3.03.2020.

Pionierska działalność założyciela Open Doors Andrew van der Bijla, szczególnie jeśli odnieść się do nielegalnego przemytu Biblii i literatury chrześcijańskiej do krajów Żelaznej Kurtyny odpowiadała na elementarną potrzebę społeczności chrześcijańskich, które ze względu na trudną sytuację kulturowo-historyczną nie posiadały dostępu do źródłowych treści swojej wiary. Z drugiej strony działalność misyjna Holendra posiadała wymiar integracyjny, a nawet i terapeutyczny, poprzez włączenie się w życie lokalnych kościołów różnych regionów świata, dawał on wyraz pozostawania częścią większego organizmu, wspólnoty wyznawców, nazywanych nowotestamentowo „ciałem Chrystusa”.

Obecny dyskurs organizacji przedstawia wspólnotę jako globalną rodzinę: *Dołącz do nas i pokaż naszemu uciskanemu rodzeństwu, że o nich myślimy i pamiętamy w modlitwie!*²²². Narracja eksponuje więc nie tylko fizyczne wymiary organizacji, ale także duchowe i transcendentne wyznaczniki, które pozostają nadrzędnym imperatywem warunkującym prowadzoną misję. Co rusz, na oficjalnej stronie internetowej stykamy się z językiem biblijnym, wartościami biblijnymi, formami dyskursu modlitewnego, pojęciami źródłowo ufundowanymi na tekście biblijnym. Z drugiej strony mamy do czynienia z językiem współczesnym i przy tym nazywającym zjawiska medialne: *Subskrybenci są wdzięczni za słowa, które czytają, i za błogosławieństwa, które słyszą: „Dziękuję Wam bardzo za te cenne rozważania. Niech Bóg Was błogosławi” – napisał jeden z subskrybentów*²²³. Język bezpośredniego zwrotu do odbiorców przyjmuje wyraz nieoficjalności i potocznej mowy codziennych rozmów nieformalnych: *Skorzystaj z okazji, aby w ten sposób mieć kontakt z innymi częściami Ciała Chrystusowego i odbudowywać je nieustannie! Szczególnie fajne są zdjęcia i krótkie filmy wideo, które dają bardzo osobisty przekaz*²²⁴.

Współcześnie dyskurs i działania ściśle uformowanej już sieci organizacji pozarządowej pokrywają się z pierwotnymi funkcjami, myślą założycielską i w dalszym ciągu odwołują się do praktyki dystrybucji egzemplarzy Biblii i literatury konfesyjnej. Nadawca komunikacji sytuuje Andrew van der Bijla, jako naczelną postać organizacji i

²²¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/sluzba-informacyjna>, dostęp: 28.02.2020.

²²² Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 2.03.2020.

²²³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-bliskiego-wschodu-przez-aplikacje>, dostęp: 29.02.2020.

²²⁴ Ibidem.

często odwołuje się do znaczenia tej osoby dla współczesnego kształtu prowadzonej działalności misyjnej: *Od momentu założenia Open Doors przez brata Andrewa (Anne van der Bijl) w 1955 roku, przyświeca nam ta sama wizja i mamy to samo powołanie. Poprzez nasze projekty chcemy wspierać i zachęcać cierpiących chrześcijan do życia wiary mimo prześladowań, chcemy wzmacniać ich wspólnoty i głoszenie Ewangelii we wrogim otoczeniu. Nasza pomoc jest kierowana do chrześcijan wszystkich denominacji*²²⁵. Informuje nas o tym podstrona dedykowana tematyce pomocowej, która podaje też zakres realizowanych projektów:

- Dostarczanie Biblii, chrześcijańskiej literatury i innych potrzebnych materiałów szkoleniowych
- Tworzenie i udostępnianie odpowiednich dla danego wieku mediów, takich jak Biblie dla dzieci czy młodzieży nagrane na CD
- Wspieranie i tworzenie chrześcijańskich księgarni
- Opracowywanie i udostępnianie materiałów dydaktycznych dla pracowników kościelnych
- Tłumaczenie Biblii na języki lokalne, np. arabski i na dialekty różnych plemion²²⁶.

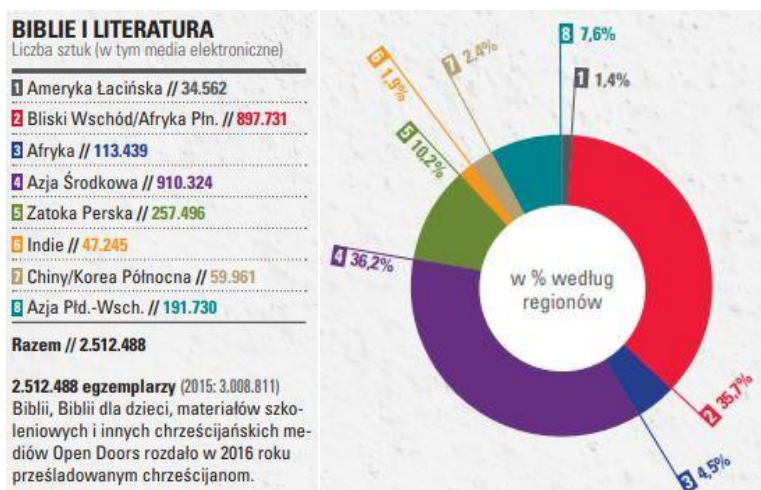
W roku 2016, jak podaje organizacja, *dzięki wsparciu wielu darczyńców (...) prześladowanym chrześcijanom rozdano ponad 3 miliony kopii Biblii, literaturę dla dzieci i młodzieży oraz materiały. Ponad milion książek i materiałów elektronicznych zostało rozdanych chrześcijanom i wspólnotom na Bliskim Wschodzie w Afryce Północnej i Azji Centralnej*²²⁷. Potwierdza to także publikowane sprawozdanie podsumowujące działalność międzynarodowej siatki pozarządowych oddziałów za rok 2016²²⁸:

²²⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 2.03.2020.

²²⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/biblie-i-literatura-chrzescijanska>, dostęp: 29.02.2020.

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Źródło: https://www.opendoors.pl/sites/default/files/17.06_Raport%20za%202016_PL.pdf, dostęp: 2.03.2020.



Fot. 25. Dane na temat dystrybucji Biblii z roku 2016. źródło: https://www.opendoors.pl/sites/default/files/17.06_Raport%20za%202016_PL.pdf, dostęp: 25.2020.

Think-tank / watch dog

Zanim przejdziemy do kolejnej części analizy, warto spojrzeć na Open Doors jako na przykład organizacji NGO funkcjonującej w modelu *watch dog*, który dotyczy podmiotów strażniczych i monitoringowych²²⁹. Procesy monitorowania jakie prowadzi badana inicjatywa oddolna publikowane są jako *Światowy Indeks Prześladowań*. Materiał badawczy gromadzony i interpretowany zgodnie z wypracowaną metodologią udostępniany jest w intranecie oraz na oficjalnych stronach internetowych i innych kanałach komunikacyjnych, takich jak *social media*, czy papierowe biuletyny *Magazyn Open Doors*. Szybko rozwijająca się baza informacyjna oraz profesjonalizacja metody i wykorzystywanych narzędzi prowadzi do przekształcania się charakteru i komunikacji organizacji w typ *think tanku*, „zbiornika myśli” na temat wybranej problematyki społecznej i kulturowej. Klasyczne rozumienie *think tanków* będzie ściśle związane z przestrzenią NGO:

niezależna organizacja badawcza zajmująca się tematyką polityki społecznej, do której powstania i rozwoju przyczyniła się potrzeba informacji mogących znaleźć zastosowanie w politycznym procesie decyzyjnym. (...) *Think-Tanki* można podzielić na:

- profesjonalne instytucje badawcze zorientowane na konsulting i podwykonawstwo analiz, np. zlecenia rządów (np. RAND Corporation),
- fundacje zajmujące się orędownictwem na rzecz wybranej ideologii lub sprawy,

²²⁹ M. Piestrak, Mariusz, *Lobbing...*, s. 23.

- instytucje okoł akademickie poświęcone prowadzeniu pracy naukowej i publicznej, oddzielonej od dydaktyki lub bezpośredniego zaangażowania politycznego (np. Brookings Institution)²³⁰.

Badaną przez nas organizację możemy więc zaklasyfikować również jako typ *watch dog* pretendującego do miana *think tanku*, szczególnie w dziedzinie eksperckiego podejścia do tematyki prześladowań mniejszości chrześcijańskich, trzeba natomiast zaznaczyć, że poprzez wąską specjalizację oraz dyskurs religijny, będzie to rola eksperta przede wszystkim funkcjonującego w ramach globalnej wspólnoty chrześcijan. Opowieść Open Doors o prześladowaniach religijnych jest nasycona językiem religijnych pojęć i biblijnych odniesień, które pozwalają na efektywną komunikację z odbiorcą, który modelowo jest odbiorcą wyznaniowo związanym z chrześcijaństwem. Profesjonalizacja narzędzi badawczych pozwala pozycjonować się OD jako organizacji eksperckiej, co potwierdza cytowanie danych organizacji przez podmioty medialne i obecność wypowiedzi członków w charakterze głosu eksperckiego w prasie i telewizji. Nawiązywanie *media relations*, aktywny przekaz informacji na temat bieżących działań, medialność przekazów i reprezentujących grupę ekspertów wpływa na pozytywny odbiór tej organizacji i umacnia jej ekspercki wizerunek.

Rodział 3 Przestrzeń dialogu

Dialog i filozofia: Spojrzeć w twarz Chrystusa aby sprostać prześladowaniu

Rozmawiałem z grupą duchownych w Lahore, w Pakistanie. Cóż to za przywilej. Ale także wielka odpowiedzialność. Ich twarze do pewnego stopnia zdradzały wyczerpanie oraz strach, które biorą się z przebywania dzień w dzień, rok w rok w atmosferze niebezpieczeństwa oraz prześladowań. (...) Wstałem i zrobiłem coś, co chciałbym umieć robić o wiele częściej – wyrzuciłem swoje notatki! W mojej głowie pojawiło się pytanie: Jak wygląda nadzieja w obliczu śmierci? Te kobiety i ci mężczyźni każdego dnia stawali w obliczu śmierci²³¹.

Słowa wypowiedziane przez Ronalda Boyd-MacMillana, dyrektora badań strategicznych Open Doors i jednocześnie wykładowcy teologii praktycznej na Uniwersytecie w pakistańskim Lahore brzmią jak współczesne echa koncepcji

²³⁰ Źródło: <https://mfiles.pl/pl/index.php/Think-tank>, dostęp: 8.06.2020.

²³¹ Fragment artykułu Ronalda Boyd-MacMillana „*The Shape of Hope in the Face of Death WWL 17*”, materiał pozyskany ze źródeł Open Doors Polska w 2017 roku.

dialogicznej. Powyższy tekst podejmuje wątki bliskie tym obecnym w filozofii dialogu. Służy przy tym lepszemu zrozumieniu narracji wokół fenomenu prześladowań mniejszości chrześcijańskich. Zacytowany fragment wskazuje na elementy składowe spotkania z Innym: wyjście w stronę drugiego; rozmowę, czyli dialog; przywilej bycia z tym drugim; odpowiedzialność za niego; twarze biedaka, sieroty i wdowy; wyczerpanie, strach, prześladowanie jako doświadczenie relacji „niedialogicznej” – przedmiotowej – ze strony opresyjnej większości. Realność spotkania z tym Innym prześladowanym ustanawia orientację odpowiedzialności i substytucji mogącej się wyrażać w podjęciu nawet najmniejszego działania służącego zachowaniu twarzy i podmiotowości drugiego człowieka.

W moich interakcjach z prześladowanymi chrześcijanami nabrałem przekonania, że muszą oni jasno i wyraźnie zobaczyć twarz Chrystusa, w przeciwnym razie nie poradzą sobie w tej ciężkiej próbie. Jeśli Chrystus nie jest ich osobistym przyjacielem i Panem, nie ma żadnej kotwicy. Nie można uchwycić się jakiegś idei albo okoliczności albo denominacji albo drugiego człowieka. To musi być Chrystus²³².

Powyższy fragment ukazuje dialog w jego w wymiarze wertykalnym ziemi-niebo, a także charakterystyczny dla protestantyzmu wymiar jednostkowej relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Refleksja ta odnosi się do filozofii spotkania, wykraczającej poza ramę religijnej praktyki wiary, na którą w realiach prześladowań religijnych nie ma miejsca. Metafora spojrzenia w twarz samego Chrystusa może być tutaj rozumiana dwojako, ponieważ z jednej strony Chrystus uosabia doświadczenie niewinnego cierpienia i ofiary dla sprawy najwyższej – ocalenia człowieka, ale także w twarzy Chrystusa odbija się prześladowanie mniejszości chrześcijańskich, ponieważ w myśl słów Jezusa z Ewangelii Jana: *Nie jest sługa większy nad Pana swego. Jeśli mnie prześladowali i was prześladować będą; jeśli słowo moje zachowali i wasze zachowywać będą* (J 15,20).

Filozofia jako nauka podejmuje temat człowieka jako istoty społecznej i etycznej dokonując przy tym głębokiego namysłu także nad sferą komunikacji będącą fundamentem relacji międzyludzkich. Dlatego właśnie filozofia dialogu wydaje się najbliższym obszarem uniwersalizującym perspektywę refleksji o kontakcie z Innym, jego możliwych formach, zagrożeniach i preferowanych postawach. Poniżej

²³² Ibidem.

zaprezentowana perspektywa jest interpretacją wybranych aspektów tego systemu filozoficznego i jego pojęć, które posłużą uchwyceniu zasadniczych motywów formułowanego przez Open Doors dyskursu na temat obrony praw mniejszości w znaczeniu podmiotowości jednostki mierzącej się z dyskryminacją wyznaniową.

W dobie globalizacji dokonała i wciąż dokonuje się znacząca transformacja form dialogu z Innym; w innej części pracy uświadomiliśmy sobie ich wariantywność i postępującą mediatyzację. Realizowane zadania statutowe Open Doors niejednokrotnie stanowią płaszczyznę mediacyjną oraz drogę kontaktu z przedstawicielami mniejszości prześladowanych w wielu krajach świata. Podobną platformę stanowi *The Voice of Martyrs*. Organizowane są akcje pisania listów, międzynarodowe petycje, zbiórki pieniędzy, akcje pomocowe dające możliwość prowadzenia mikrobiznesów i inne działania zgodne z wartościami filozofii dialogu. Międzynarodowe naciski na decyzję wydania wyroku uniewinniającego skazanej w Pakistanie za bluźnierstwo Asji Bibi są dowodem na wpływ społeczności międzynarodowej na los jednostki pozostającej na marginesie publicznego dyskursu. NGO i agencje rządowe podejmują wielostronne działania, które na drodze mediacji mają służyć polepszeniu pozycji grup wysokiego ryzyka wobec zetknięcia z ograniczeniem wolności słowa, poglądów oraz wyznawanej wiary, czy nawet prawa do życia.

Warto w tym kontekście przywołać – raz jeszcze to powtórzę – myśl filozofii dialogu, która jest innym wymiarem postawy obrony praw mniejszości. Dlatego właśnie działania Open Doors można uznać za wpisujące się w taki model refleksji. Jednocześnie namysł dialogiczny sięga do samych korzeni dyskursu Open Doors, co czyni poprzez inspirację źródłowymi tekstami Starego i Nowego Testamentu, znajdującymi swoje miejsce także w dyskursie medialnym, w jego protestanckości wtórnie opartej o interpretacje biblijne. W pierwszej kolejności zastanówmy się jednak nad tym, czym filozofia dialogu jest w znaczeniu ogólnym, czy istnieje jakaś jej definicja i kogo uznajemy za prekursorów i twórców tego nurtu myślowego?

Wiek XIX rozpoczyna zwrot ku namysłowi dialogu. Filozofia ta pozostaje niejednorodna znaczeniowo i bogata pod względem semantycznym, tak samo jak centralne dla jej dyskursu pojęcie dialogu²³³. *Dialogus* z języka łacińskiego znaczy *rozmowa*, natomiast encyklopedyczna definicja oddaje znaczenie nie tylko literalne ale i filozoficzne: *w filozofii ustna lub spisana wymiana zdań, myśli, poglądów, argumentów*,

²³³ M. Jantos, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997, s. 52.

dokonująca się pomiędzy osobami lub w świadomości jednej tylko osoby, mająca na celu poznanie prawdy lub przekazanie jej drugiemu człowiekowi, stworzenie międzyosobowej więzi lub przestrzeni dla wspólnego działania²³⁴. W ten sposób widzimy, że sama kategoria kluczowa jest rozumiana w szerokiej perspektywie, nie zawsze oznaczającej dialog międzyosobowy, ale również autorefleksję czy też strumień świadomości, wewnętrzny monolog jednostki. Źródła dyskursu filozofii dialogu również nie pozostają jednorodne – dostrzegalne są dwa odmienne nurty oddziałujące na późniejszy kształt dialogicznego namysłu.

Wspomina się z jednej strony tradycję grecką, która postuluje równorzędność partnerów dialogu i skoncentrowanie na rozstrzyganiu zagadnień prawdy, poznania czy wiedzy. Z drugiej natomiast wskazuje się tradycję biblijno-religijną opartą na uzasadnionej asymetrii dialogicznej relacji. W tej tradycji pozycja Absolutu – Boga, jest nadrzędna nad pozycją człowieka. Człowiek funkcjonuje jako stworzenie Boże nastawione na posłuszeństwo głosowi Stwórcy. Druga z tych tradycji wiąże się z osobą św. Augustyna, który miał być inicjatorem powyższej formy dialogicznego namysłu. W nowożytności natomiast ten nurt był przyczynkiem dla powstawania filozofii transcendentalnej²³⁵. Możemy także mówić współcześnie o nowym stanowisku w obrębie tego nurtu. Bogdan Baran w *Filozofii dialogu* podaje, iż nowe stanowisko filozoficzne to z jednej strony reakcja na filozofię subiektywistyczną, a z drugiej „tradycja dialogiczna” odnajdywana przez myślicieli żydowskich w judaizmie²³⁶. Mówi jednocześnie o centralnej roli etyki, która jest jakby osią filozofii dialogu, przy czym etykę łączy z doświadczaniem cierpienia, co jest bardzo ważnym elementem w interpretacji dyskursu *Open Doors* w kontekstach filozoficznych: *Etyka dopełnia się jednak dopiero tylko w religii, doświadczenie etyczno-religijne to spotkanie z cierpieniem człowieka*²³⁷.

Do wśród reprezentantów myśli dialogicznej odnajdujemy między innymi Martina Bubera (1878-1967), Franza Rosenzweiga (1886-1929), Ferdinanda Ebner (1882-1931), Emmanuela Levinasa (1906-1995)²³⁸. Ludwik Fierbach (1804-1872) jako krytyk sfery religijnej wyrażał opinie, które w pewnych aspektach inspirowały

²³⁴ Źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/>, hasło: dialog, dostęp: 7.05.2020.

²³⁵ M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, s. 52.

²³⁶ B. Baran, *Filozofia dialogu*, ZNAK, Kraków 1991, s. 8.

²³⁷ Ibidem, s. 11.

²³⁸ Źródło: <http://pedagogikaspoleczna.com/wp-content/uploads/2019/07/PS12019-97-116.pdf>, dostęp: 20.05.2020.

późniejsze prace filozoficzne na przykład Bubera²³⁹. U Fierbacha dostrzec można załączki myślenia dialogicznego, które koncentruje się na fundamencie etycznym i kategorii cierpienia, która w podejmowanym przedmiocie pracy jest niezwykle znacząca: *Dobry jestem tylko wtedy, kiedy pospół odczuwam cierpienie innych, kiedy biorę je na siebie; czuć wszak z innymi, czuć za innych, to znaczy właśnie być człowiekiem*²⁴⁰. Widzimy zatem po raz kolejny aspekt filozofii dialogu odsyłający nas do współodczuwania cierpienia jako pewnej przestrzeni dialogu realnego, pełnego, będącego płaszczyzną relacji. Kiedy głównym celem dyskursu Open Doors jest bycie platformą dialogu z mniejszościami chrześcijan prześladowanych religijnie, to zdecydowanie jest to element odsłaniający pojęcie człowieczeństwa jakiego doszukiwali się filozofowie dialogu czerpiący swe inspiracje w doktrynie judaizmu i chrześcijaństwa.

U Fierbacha dostrzegamy zasadę wykorzystaną w późniejszym namyśle filozofii dialogu w zarysie współlistnienia dwóch kategorii Ja i Ty lub Ja i My: *Z ogólnikowych stwierdzeń Fierbacha wynikałoby, że właściwie nie ma to być filozofia innego, rozważająca naturę jego inności, a także nie filozofia ja-ty, relacji między mną a tobą, lecz filozofia naszego my, że chodzi więc o człowieka we wspólnocie, o socjologię*²⁴¹. Dalsze i bardziej precyzyjne rozwinięcie niniejszego spostrzeżenia znajdujemy w filozofii Martina Bubera, szczególnie w znanej jego rozprawie o tym samym tytule. Buber twierdził, że *całe rzeczywiste życie jest spotkaniem* a relacja Ja-Ty nie jest stała w podziale ról, znaczy to tyle, że relacja nosi znamiona interakcyjności i mogą dokonywać się w jej granicach przekształcenia²⁴². Niewątpliwie nowym w kształtującej się wówczas filozofii dialogu pojęciem jest kategoria *pomiędzy*. *Pomiędzy* jest możliwe dopiero wtedy, gdy jednostka rozpoczyna relację z Drugim²⁴³. To w sferze *pomiędzy* odbywa się dialog. Być może *pomiędzy* moglibyśmy ująć w ramę medialnej przestrzeni dyskursywnej, która umożliwia nawiązanie relacji lub wewnętrznego dialogu z samym sobą w temacie takim jak mniejszości prześladowane religijnie. Media stają się więc przestrzenią dialogiczną, dialogotwórczą, dyskursywną. Adaptując tą kategorię do warunków współczesnego, zmediatyzowanego dialogu trzeba mieć także na uwadze, że Buber uważał za istotne rozgraniczenie pola znaczeniowego dialogu, od

²³⁹ M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, s. 39.

²⁴⁰ Ibidem, s. 40.

²⁴¹ B. Baran, *Filozofia Dialogu...*, s. 10.

²⁴² M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, s. 44.

²⁴³ Ibidem, s. 51

tęgo co dialogiem nie jest. Tak więc wyróżnił pojęcie dialogu prawdziwego oraz pozornego, który nie ma statusu dialogicznego. Jednym elementem jego filozofii była próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób możemy zidentyfikować te dwa przeciwstawne zjawiska występujące w życiu jednostek²⁴⁴. Oczywiście kwestie techniczne nie muszą być elementem wykluczającym dialog rzeczywisty, ponieważ ten opierać się musi zawsze na fundamencie etycznym, podmiotowym, medium natomiast pozostaje etycznie neutralnym nośnikiem treści.

Franz Rosenzweig był jednym z bezpośrednich współpracowników Bubera, rozważania na temat istoty dialogu w tym samym czasie prowadził również Ferdinand Ebner. Rosenzweig zakładał, że *Objawienie miłości dokonuje się w mowie i jest to zasadniczy moment „nowego myślenia” (...) rozmowa jest miejscem rzeczywistego objawienia świata. To miejsce, owo „i” pomiędzy mną i tobą „wydarza” się w mowie (...) charakterystyczny moment relacji dialogicznej: opiera się (...) na przemowie i odmowie. Ty mówisz do mnie, a ja od-mawiam, odpowiadam*²⁴⁵. Mówienie jest miejscem identyfikacji postawy etycznej oraz intencji zawierającej się w dialogu – rzeczywistym bądź też pozornym. Współpraca z innymi filozofami znacząco wpłynęła na ostateczny kształt myśli Bubera: *Do prawdziwego dialogu wiodą postawy człowieka oparte na uczuciach przyjaźni i miłości (...)*²⁴⁶. *Uczucia jako ważna kategoria są obecne w dyskursie Open Doors*, ponieważ dotyczą aksjologicznych fundamentów chrześcijaństwa, z miłością do drugiego człowieka, współbrata – chrześcijanina ale i wroga – prześladowcy – w tle. U Bubera znajdujemy pojęcia takie jak *rozmowa* oraz *milcząca komunikacja*. Rozmowa według filozofa zakłada konieczność objawienia się Drugiemu w całej prawdzie swojego bytu. Kluczowe jest tutaj zaaprobowanie *inności* Drugiego. Z kolei *milcząca komunikacja należy tak samo jak rozmowa do obszaru ludzkiego porozumiewania się*. Źródła filozofii Martina Bubera biorą swój początek w tradycji judaistycznej, która nie jest zbieżna w myślą protestancką, choć i ta czerpnie w jakimś stopniu z judaizmu. Nie mniej, kategoria filozoficzna dialogu w myśli Bubera jest użyteczną dla prowadzonych badań, dlatego też znalazła tu swoje uzasadnione odniesienie. W dalszej części zwrócę się w stronę rozwinięcia tej myśli w perspektywie protestanckiej, która ma swoje znaczące miejsce w genezie dyskursu Open Door. W przypadku dialogu zmediatyzowanego lub bycia odbiorcą jakiegoś dyskursu możemy

²⁴⁴ Ibidem, s. 52.

²⁴⁵ B. Baran, *Filozofia Dialogu...*, s. 13.

²⁴⁶ Ibidem, s. 54.

również spotkać się z postawą biernej recepcji, to znaczy, że organizacja NGO komunikuje o ważnym społecznie temacie i ma na celu uruchomić dialog w różnych konfiguracjach, natomiast nie wszyscy potencjalni odbiorcy będą aktywnymi stronami tego dialogu. W kontekście wybranego studium przypadku spróbujemy jednak wejrzeć w imaginariusz dialogu w odsłonie protestantyzmu, co pozwoli nam w odpowiedni sposób odnieść się do współczesnej realizacji tej myśli w przestrzeni komunikacyjnej organizacji pozarządowej jaką jest Open Doors.

Dialogiczność protestantyzmu

Milerski w *Myśli dialogicznej w tradycji protestanckiej* pisze, że zasadniczym wyznacznikiem filozofii dialogu jest *protest przeciwko idealistycznym uzurpacjom rozumu ludzkiego, dążącego do unifikującego opisu rzeczywistości ludzkiej egzystencji*²⁴⁷. Milerski rekonstruując model dialogiki protestanckiej wskazuje genezę upatrywaną w czasach reformacji, kiedy uznano bezpośredniość relacji pomiędzy człowiekiem z Bogiem, gdzie także zaczęły krystalizować się dwa komplementarne do siebie nurty myślowe dziś bardzo w ramach tej filozofii popularne: *Rekonstruując protestancką filozofię i teologię dialogu, można wymienić jej reformacyjną genezę oraz dwa współczesne etapy: dialogiki wertykalnej, charakterystycznej dla teologii dialektycznej, oraz dialogiki horyzontalnej, rozwijanej przez przedstawicieli teologii etycznie zaangażowanego chrześcijaństwa*²⁴⁸.

Takie formy relacji w płaszczyźnie horyzontalnej i wertykalnej są dalej przez protestantyzm dookreślane, ponieważ mimo tego, że Bóg i człowiek *stoją wobec siebie na przeciwko*, pozostają stronami relacji, to ta komunikacja nie jest symetryczna. Medium relacji jest słowo, a wezwanie do dialogu płynie ze strony Boga, Stwórcy, czyli niejako pierwotnego źródła relacji, która zerwana została przez pierwszy grzech ludzi w Edenie: *Człowiek nie jest bowiem w stanie nawiązać sam z siebie kontaktu z Bogiem. To Bóg objawia się człowiekowi*²⁴⁹.

Pozostaje Boże Ty, odległe od nas, obce, nieujmowalne, jak każde inne Ty. Tylko jeszcze bardziej odległe, bardziej obce i tym bardziej niemożliwe do ujęcia, gdyż jest to Ty wiecznego

²⁴⁷ B. Milerski, *Myśl dialogiczna w tradycji protestanckiej*, w: *Pedagogia Christiana*, 1/25 (2010), s. 1
źródło: <http://www.paedchrist.umk.pl/zeszyt/1/25/2010/mysl-dialogiczna-w-tradycji-protestanckiej>,
dostęp: 24.04.2020.

²⁴⁸ Ibidem, s. 1-2.

²⁴⁹ Ibidem, s. 2.

Boga. Będziemy jednak zadawać pytanie: jeżeli między Ja i Ty, między ludzkim Ja i Bożym Ty tak się rzeczy mają, jak może człowiek cokolwiek wiedzieć o Bogu? Odpowiedź może być jedna: tylko dlatego, że Bóg sam się ujawnia²⁵⁰

Bardzo ciekawy trop jest widoczny w odniesieniu do przeżytego objawienia Boga w Jego Słowie, ciekawy o tyle, że w dyskursie Open Doors spotkanie Boga na drodze objawienia nie należy do rzadkości, potwierdza to także analizowany materiał zebrany w oparciu o rozmowy z informatorem, którego konwersja religijna z islamu była poprzedzana silnym transcendentnym doświadczeniem. To doświadczenie ustanowiło początek dialogu wertykalnego z Bogiem i było punktem zwrotnym w historii życia bohatera dyskursu, było także momentem powołania i zajęcia pozycji świadka, który zobowiązany jest do „bycia głosem” *tego co widział i słyszał*, podobnie jak pierwsi uczniowie Jezusa spotykający się z prześladowaniem religijnym: *Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga? Bo my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli* (Dz 4, 19-20). Podobnie odnosi się do tego w artykule Milerski: *Człowiek pod wpływem objawienia nie jest w stanie zachować milczenia. Ale każda próba jego wyrażenia, jako teza, pociąga konieczność krytycznej negacji – antytezy (stąd pojęcia „teologia dialektyczna”). Objawiający się Bóg pozostaje przecież ciągle Bogiem, a więc kimś całkowicie innym, i nawet pod postacią Słowa wymyka się „literze”, przynależącej do świata kultury*²⁵¹.

Moment konwersji stał się dla informatora momentem zajęcia konkretnego stanowiska – świadka, ale i mediatora w skomplikowanych relacjach wschód – zachód, islam – chrześcijaństwo. W znaczeniu spotkania Boga w sposób osobisty, bohater narracji Open Doors nie może zachować milczenia i realizuje przyjęte na drodze objawienia posłannictwo, powołanie, czy też misję, która w sposób całościowy przewartościowuje jego życie. Spotkanie Jezusa jako doświadczenie graniczne stało się początkiem relacji Ja-Bóg, ujmowanej poprzez kategorię dialogu wertykalnego. Spotkanie z Bogiem w jego Słowie – człowiek wezwany jest do odpowiedzi i wzięcia odpowiedzialności, co nadaje relacji charakter zarówno teologiczny jak i etyczny²⁵² – ustanawia odpowiedzialność za drugiego. Refleksja dialogiczna ukazuje Boga jako bliskiego człowiekowi i *szukającego człowieka* co najpełniej wyrażone zostało w osobie Jezusa Chrystusa oraz co potwierdzone bywa w dyskursie Open Doors: *Bóg takiej*

²⁵⁰ Ibidem, s. 67.

²⁵¹ Ibidem, s. 59.

²⁵² Ibidem, s. 2.

teologii był nie tyle „bytem samym”, czy też „bytem samym w sobie”, przedmiotem refleksji spekulatywnej, ile przez wszystkim „Bogiem osobowym”, będącym „dla człowieka”, przemawiającym do niego, a w ostateczności objawionym w konkretnej osobie²⁵³. Ważnymi elementami teologii reformacyjnej jest jej biblijność, ukierunkowanie na solucje dylematów egzystencjalnych, teologię Słowa Bożego i spotkania z Bogiem oraz bliźnim. Fiducjalność w swojej istocie ukazuje, że wiary nie można zdegradować do wymiaru poznawczego doktryny lub zaznajomienia z samą treścią Starego i Nowego Testamentu, czy samą historią Jezusa Chrystusa. Wiara zyskuje tutaj warunek konieczny, którym jest zaufanie i zawierzenie (łac. *sola fide* – tylko wiara). Wiara jest przetrwaniem w prześladowaniach chrześcijan, o których opowiada dyskurs organizacji NGO. Relacja z Bogiem wykracza poza ramę tradycji religijnej i nie może być kulturowo uwarunkowana, ponieważ w swojej istocie Bóg pozostaje ponad kulturą i jej nie podlega. W protestantyzmie więc nie można mówić o martwej praktyce religijnej, wyrażającej się w powtarzalnym cyklu wykonywanych czynności kultowych, ale o żywej relacji międzyosobowej, która zapoczątkowana jest przez moment spotkania z Bogiem właśnie. *Zgodnie z teologią reformacyjną, wiary nie można autorytatywnie zadekretować czy przekazać. Ona jest całościowym aktem egzystencjalnym, podmiotowym i relacyjnym. Ona jest przede wszystkim kwestią osoby i jej wyboru, a nie instytucji*²⁵⁴. Dialogiczność wpisana w nurt myśli protestanckiej zmienia także rozumienie Kościoła, którego nie postrzega się już jako czynnik głównie instytucjonalny, ale rozumie się go jako „zgromadzenie” lub „wspólnotę wszystkich wierzących”, co Open Doors także na łamach dyskursu znacząco eksponuje poprzez model wspólnoty globalnej chrześcijan, których dzieli na dwie przeciwstawne kategorie, pomiędzy którymi ma być budowany „most” dialogu. Milerski podkreśla, że *do elementarnego istnienia Kościoła nie tyle jest niezbędna instytucja, ile wspólnotowość i zgodność z Pismem Świętym w kwestiach pryncypialnych*²⁵⁵. Kościół jest także rodzajem wspólnoty komunikacyjnej opartej na dialogu jako elemencie rozumienia rzeczywistości²⁵⁶. W zgromadzeniu wierzących Bóg przemawia przez swoje Słowo, a w odpowiedzi człowiek jest stroną dialogu poprzez praktyki modlitwy i śpiew pochwalny, które szczególnie w protestantyzmie nie są praktykowane w wąskiej regule wyznaczonej przez liturgię czy katechizm ale przyjmują formę rozmowy naznaczonej

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Ibidem, s. 3.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ibidem.

pierwiastkiem indywidualizmu przeżywania wiary²⁵⁷. Praktyczny tego aspekt uwidacznia się w wywodzącym się z protestantyzmu postulatcie czytania Biblii w językach narodowych oraz ich masowemu udostępnianiu w celu indywidualnych lub wspólnotowych praktyk czytelnictwa, co zostało dostrzeżone między innymi przez Marcina Rzepkę w *Apostołach nowoczesności...*, gdy przyglądała się protestantyzmowi irańskiemu XX wieku. Nazwane w poniższym fragmencie „miejsca generujące konwersję” to przestrzenie wytwarzane wokół Biblii:

Lektura Biblii nie należała jednak, przynajmniej początkowo do praktyk indywidualnych, „wytwarzała” raczej społeczność słuchaczy, Biblię bowiem czytano publicznie. Lektura miała wymiar relacyjny. W tym sensie należy rozumieć siłę oddziaływania tekstów biblijnych. Lektura wymagała również wspólnej przestrzeni. Możemy zatem mówić o miejscach generujących konwersje²⁵⁸. Poza „tradycyjnymi” miejscami – szkołą, szpitalem, kościołem czy czytelnią – dom misjonarza stawał się ważnym miejscem interakcji kulturowych, wymiary idei, cyrkulacji rzeczy i obiektów. Przyciągał i inspirował²⁵⁹.

Nośnikami dialogu może być także kontakt z osobą misjonarza i towarzyszącym mu przestrzeni, nie tylko kościoła, ale i miejsc kojarzonych dla nas z prywatnością, które w tym przypadku są przestrzeniami otwartymi na komunikację z innym, a więc są nośnikami dialogu, jak i wymiany myśli i poglądów na temat wiary i form religijności. Protestantyzm, realizując tę dialogiczną ideę wyrosłą na fundamencie Biblii, prowadzi działania dedykowane odbiorcy potencjalnie reprezentującemu zróżnicowane grupy społeczne, także te dotknięte analfabetyzmem:

Kościoły protestanckie tworzyły wspólną przestrzeń dla bardzo różnych grup społecznych, zarówno dla umiejących czytać i pisać, jak i tych, którzy nie nabyli takich umiejętności. Symbolicznym elementem włączenia był tekst, nie tylko ze względu na treść, ale także poprzez praktyki wspólnego czytania, recytowania lub śpiewania. Tekst chrześcijański wytwarzał wspólnotę na najbardziej elementarnym poziomie, łącząc misjonarzy oraz konwertytów²⁶⁰.

Wspólnota tak rozumiana jest inicjowana przez Słowo Boże i to tekst jest przyczynkiem do dialogu i doświadczenia transcendencji.

²⁵⁷ Ibidem, s. 4.

²⁵⁸ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 260–261.

²⁵⁹ Ibidem, s. 303.

²⁶⁰ Ibidem, s. 276.

W dyskursie Open Doors jednostkowość i niepowtarzalność przeżywania spotkania z Bogiem jest akcentowana w spersonalizowanych narracjach, które odsłaniają wymiar przemocy najczęściej jeśli dotyczą konwertytów. Tym samym dialog staje się bardziej rzeczywisty, problem nakreślony w sposób indywidualny, ale i zakreślający dużo szerszą jego perspektywę. Dialog otwierany jest poprzez możliwość kontaktu z człowiekiem, którego historia jest opowiadana przez niego samego lub za pośrednictwem publikowanych komunikatów, inicjatyw takich jak akcje pisania listów – do osób indywidualnych przecież, które odbywają wyroki więzienne w krajach takich jak Iran, czy Korea Północna lub Pakistan. Jest to także dialog, który otwiera przestrzeń pomiędzy odbiorcą a Bogiem, którego historia także opowiadana jest przez jego wyznawców. Biblia staje się fundamentem poznania prawdy o Bogu i jest miejscem dialogu, rozpoczętego przez Boga od czasów *założenia świata*, a więc od Księgi Rodzaju, hebrajskiego *Bereshit* w znaczeniu *początku*²⁶¹. Dyskurs filozofii dialogu przejawia się tu na wielu poziomach, szczególnie, że potencjalnym odbiorcą komunikatów są przecież środowiska chrześcijańskie różnych denominacji, tak więc zarówno protestanci, jak i katolicy, czy inne grupy – jak i osoby świeckie, podmioty instytucjonalne, takie jak choćby instytucje medialne, nierzadko korzystające z publikowanych zasobów, które cieszą się coraz większym zaufaniem przez stosowaną metodologię i tendencję rozwojową sektora NGO.

Opisywany nurt filozoficzny operuje pojęciem dialogu czy rozmowy jako główną treścią i bagażem znaczeniowym. Nie jest to jednak często sens dosłowny, ale przyjmujący bardziej kształt pewnego obrazu, metafory *której nie można brać dosłownie jako wezwania do rozmowy, dialogu, porozumienia, czy wręcz jako tezy, że treść filozofii ustanawia się w faktycznie przeprowadzanych rozmowach*²⁶². Filozofia dialogu swoim zakresem badawczym nie obejmuje tylko relacji dialogu międzyludzkiego lub relacji człowieka do przedmiotu, ale także dialog transcendentálny, a więc sytuujący człowieka w relacji z Bogiem, który może być stroną dialogiczną. Interesujące spostrzeżenia o relacji dialogicznej w perspektywie istnienia społeczności *modlitwy/dialogu z Bogiem*, wysuwa Richard Schaeffler w nawiązaniu do sformułowania *śłuchaj Izraelu* jako odkrywającego semantykę wspólnoty dialogicznej: *Słowo religijne SHMA ISRAEL – człowiek jako śluchający słowa jest głównym tematem każdej chrześcijańsko-teologicznej antropologii. Jednak w*

²⁶¹M. Tomal, *Język hebrajski biblijny*, DIALOG, Warszawa 2008, s. 7.

²⁶²Ibidem, s. 14.

SHMA ISRAEL nie ma mowy o człowieku w ogóle, lecz o pewnej społeczności dialogicznej, społeczności modlitwy, społeczności działającej²⁶³. W ten sposób możemy nawiązać do globalnej struktury Open Doors, która dąży do uruchomienia relacji dialogicznej, uczestniczenia w dialogu/dyskursie na temat prześladowań mniejszości chrześcijańskich, ale i jednocześnie wzięcia osobistej odpowiedzialności za los drugiego człowieka – *współczłowieka*. Czyli ten dialog ma uruchamiać relację z drugim człowiekiem, nawet jeśli byłaby to relacja zapośredniczona lub relacja w materii bardziej filozoficznej, czy też teologicznej, lub choćby pozostawać dialogiem w znaczeniu introspektywnym. Koniec końców celem jest kształtowane stanowisko etyczne wobec współczesnego problemu, który dotyka mniejszości chrześcijańskie na całym świecie.

Myślenie o inności i dialogu u Lévinasa, *twarz*, *monada*, *substytucja*

Wiek XX ustanowił nową perspektywę rozumienia kategorii dialogu. Dialog stał się celem, a spotkanie i rozmowa zyskały status zasady filozofii. Emmanuel Lévinas zwrócił uwagę na pojęcie *twarży Innego* rozumianej jako: *sposób uobecniania się Innego, przekraczający ideę Innego we mnie*²⁶⁴. Zdaniem filozofa najgłębszą istotę człowieka wyraża jego twarz. Tym samym symbolem inności człowieka jest jego twarz, a symbolem bezpośredniej bliskości spotkanie „twarzą w twarz”. W myśli filozoficznej Lévinasa wybrzmiewa mocno, że dostęp do twarzy drugiego człowieka jest etyczny i patrzenie na twarz zabrania nam zabijać. Z kolei traktat *O uciekaniu*, Emmanuela Lévinasa²⁶⁵ jest refleksją na temat egzystencji człowieka w wielu wymiarach jego istnienia. Jednym z nich jest kategoria wstydu. Spotkanie z Innym może generować konsekwencje związane z ochroną intymności, poczuciem wstydu, współczuciem, czy współodczuwaniem cierpienia lub nawet utratą twarzy swojej lub Innego. Zdaniem filozofa (...) *we wstydzie przejawia się fakt przykucia do samego siebie, radykalna niemożliwość ucieczki przed samym sobą, nieodwołalna obecność Ja w sobie samym*²⁶⁶. Człowiek pozostający na peryferiach kultury nosi w sobie wstyd, ze względu na immanentnie przypisaną sobie odmienność. Generuje to wykluczenie, poczucie odrzucenia, bycia niechcianym. Twarze dziś patrzą na nas z witryn internetowych i

²⁶³ M. Jantos, *Filozofia dialogu...*, s. 7.

²⁶⁴ J. Tischner, *Filozofia Współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 423.

²⁶⁵ E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.

²⁶⁶ Ibidem, s. 25.

interfejsów i to spotkanie odbywa się w znaczeniu wtórnej oralności i nie zawsze łączy się z jednością czasu, a na pewno nie jednością przestrzeni. Niemniej jednak twarz nadal niesie w sobie pierwiastek jednostkowej tożsamości i wezwanie etyczne, w przypadku Open Doors to twarz mniejszości chrześcijańskich.

Myśl Lévinasa podejmująca tematykę wstydu jest złączona z kategorią intymności. Autor zauważa, iż (...) *kiedy ciało utraci swój intymny charakter, ów charakter bycia sobą samym, przestaje być czymś wstydliwym*²⁶⁷. Tym samym ciało wystawione na pokaz traci pierwiastek wstydu. Lévinas twierdził bowiem, że: *To nasza intymność, czyli nasza obecność dla nas samych, jest wstydliva*²⁶⁸. Kiedy intymność znika, tym samym znika poczucie wstydu. Pokazanie twarzy *Innego, niechcianego* jest tym co przenika się z doświadczeniem jego intymności, a co za tym idzie wstydu, jednocześnie działając na rzecz odwrócenia tych samych kategorii. *Nagość, oznacza potrzebę usprawiedliwienia swojego istnienia*²⁶⁹. Tutaj dochodzi do obnażenia nie tyle doświadczenia cierpienia, które może być tabuizowane, czy marginalizowane w dyskursie medialnym, ale bardziej obnaża się powszechną bierność wobec istniejącego problemu o coraz bardziej globalnym wymiarze. Wstyd zatem może się pojawić w miejscu konfrontacji z moją własną postawą wobec Innego, i może przenieść mnie z postawy uprzedmiotowienia go, w postawę sprzyjającą nawiązaniu faktycznego dialogu, nawet jeśli będzie polegał on na samym tylko przewartościowaniu mojego stanowiska wobec problematyki prześladowań religijnych. Ten Inny staje mi się jednak bliski, ponieważ poznaję jego osobistą historię i mimo, że nie rozumiem realiów jego doświadczenia, dzielam jego przeżycie, ponieważ spotykam się z nim w przestrzeni dialogicznej, kiedy on odkrywa przede mną siebie samego i wypowiada to levinasowskie wezwanie do wzięcia odpowiedzialności. Filozof utrzymywał, że dialog ustanawia relację podmiotową i jest zakorzeniony w wartościach przyjaźni, miłości czy odpowiedzialności: *Skoro inny patrzy na mnie, to jestem za niego odpowiedzialny, nawet jeśli w jego oczach nie podjąłem żadnych zobowiązań*²⁷⁰. Filozofia spotkania skupia się na etycznym wymiarze relacji z Innym przy czym warto pamiętać, że rzeczywistość dialogu osadza się na wzajemnych różnicach, co mieści się w zasadach komunikacji międzykulturowej. Elementem definicji dialogu jest także szacunek należny *Innemu*. Struktura odpowiedzialności oznacza postawienie się na miejscu

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Ibidem.

²⁶⁹ Ibidem, s. 27.

²⁷⁰ D. Krawczyńska, *Tożsamość według Levinasa*, „Twórczość”, nr 7, 1997, s. 127.

Innego, zastąpienie go w bólu i cierpieniu, „ofiarowanie się za niego”. Odpowiedzialność za *Innego* podejmuje się jako zdolność do zastąpienia go, jako rezygnację z siebie samego na rzecz drugiego człowieka.

Jeszcze bardziej współczesną refleksję nad dialogiem znajdujemy w dyskursie polemizującego z Lévinasem – Jeana-Luca Mariona. Dokonuje on swoistej krytyki filozofii dialogu, zarzucając jej przykładowo ograniczanie relacji Ja-Ty głównie do sfery prywatności. Zdaniem Mariona kategoria prywatności wyklucza przedmiot ze sfery możliwości dokonania naukowego – obiektywnego – oglądu charakterystycznego np. badaniom prowadzonym na konkretnych grupach społecznych lub całych społeczeństwach²⁷¹. Rzeczywiście refleksja dialogiczna daje znacznie większe zaplecze dla interpretowania współczesnych fenomenów medialnych, szczególnie jeśli myślimy o zaangażowanym społecznie dyskursie na rzecz wybranego problemu. Wykorzystanie aparatu pojęciowego filozofii umożliwia wniknięcie w głębsze obszary dyskursu Open Doors, szczególnie z powodu zbliżonego fundamentu etycznego. Platforma organizacji jest przestrzenią spotkania z chrześcijanami, którzy doświadczają cierpienia a potencjalny dialog, ma za zadanie stworzenie przestrzeni wsparcia, globalnej sieci wspólnoty skupionej wokół najbardziej palących. Spotkanie z Innym jest także jednym z elementów filozoficznego dyskursu Karla Bartha, którego sytuuje się w nurcie filozofii XX-wiecznego protestantyzmu. Barth jako teolog protestancki nawiązywał do etycznej funkcji spotkania z Innym o czym powiemy w dalszej części rozdziału. Twarz zabrania nam zabijać. Ta konstatacja sformułowana w filozoficznej koncepcji Emmanuela Lévinasa odsłania fundament przestrzeni znaczeń dialogu na wielu poziomach, choćby międzykulturowym czy interreligijnym, w uogólnieniu etycznych. Filozoficzny namysł Lévinasa został naznaczony piętnem doświadczenia holokaustu, *Shoah* (hebr. zagłada) w którym zginęła rodzina żydowskiego myśliciela pozostającą w Kownie²⁷². We wstępie *Etyki i nieskończoności* Józef Tischner pisze, że:

(...) doświadczenie, z którego wywodzi się Lévinas, jest zarówno wspólne jak i elitarne: jest nim holokaust. (...) było to doświadczenie elitarne, ponieważ E. Lévinas jest Żydem i odczytuje sens tego doświadczenia poprzez oczy własnego narodu. Jednocześnie jednak było to doświadczenie powszechne, ponieważ wszyscy w jakiś sposób zostali dotknięci okrucieństwem wojny. Wojna

²⁷¹ Jantos, Małgorzata, *Filozofia dialogu...*, s. 87.

²⁷² Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, W Drodze, Poznań 2005, s. 70.

nadała szczególne znaczenie przykazaniu „nie zabijaj”. Mimo przykazania ludzie zabijali. (...) Jednym z podstawowych zadań Lévinasa staje się wyjaśnienie sensu tego przykazania²⁷³.

Namysł filozoficzny „po holokauście” dla Lévinasa jest jednoznacznie myśleniem o etycznie uwarunkowanym spotkaniu z drugim człowiekiem. To także refleksja wynikła z prześladowań mniejszości przez grupę totalitaryzującej większości, zwróćmy uwagę, że opierającej swoją ideologię o kwestię czystości etnicznej. Ten element sakralizowania wyobrażonej etniczności będziemy rozważać w części przybliżającej model prześladowań religijnych w Pakistanie, gdzie postaramy się dotrzeć do mechanizmów leżących u podłoża dyskryminacji. Wracając jednak do Lévinasa, źródła jego filozofii także posiadają fundamenty biblijne – ponieważ Tora i księgi prorockie zawsze stanowiły autorytet w domu rodzinnym filozofa. Filozoficzne nawiązania obecne w jego myśli łączą się z osobami Husserla i Heideggera oraz nurtem egzystencjalizmu mocno akcentującym doświadczenie wojny i ogólną sytuację kulturową korespondującą z konstatacjami na temat *bycia* człowieka, jako *czegoś co ciąży człowiekowi, wiąże go i zniewala*²⁷⁴. Przekaz językowy zawarty w całym konstrukcie myślenia o relacjach międzyludzkich opiera się o konkretne kategorie-kłucze, które nazywają zjawiska związane z naturą człowieka, naturą relacji, doświadczeń i obszaru transcendencji.

Dla Lévinasa najwyższą formą doświadczenia Innego jest spotkanie z Bogiem – Innością nieskończoną²⁷⁵. Jednak w pierwszej kolejności Innym jest człowiek, którego spotykamy każdego dnia, a więc jest nim potencjalnie ktokolwiek kto nie jest mną samym:

(...) w samych ramach relacji z innym, charakteryzującej nasze życie społeczne, pojawia się inność jako relacja nieodwracalna (...). Inny człowiek jako ten inny nie jest tylko jakimś alter ego; jest on tym, czym ja nie jestem. Jest on tym nie z racji swego charakteru lub swojej fizjonomii czy swojej psychiki ale z racji samej swej inności. Jest on, na przykład, kimś słabym, nędzarzem, „wdową i sierotą”, podczas gdy ja jestem bogaty i potężny²⁷⁶.

²⁷³ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipp'em Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991, s. 5.

²⁷⁴ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 72.

²⁷⁵ Por. E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991, s. 3.

²⁷⁶ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 93.

Chrześcijaństwo to także życie w drodze, pielgrzymowanie, wędrowanie²⁷⁷. Z elementem chrześcijańskiej inicjacji, nowonarodzenia do podjęcia drogi za Chrystusem, wiąże się nieodłączny czynnik pokuty. Rudolf Otto w *Świętości* odwołuje się do pokuty jako tajemnicy potrzebnej, aby osiągnąć świętości, ponieważ *W żadnej religii tajemnica potrzeby pokuty nie jest tak pełna, pogłębiona i nie znajduje tak silnego wyrazu, jak w chrześcijaństwie*²⁷⁸.

Bóg Nowego Testamentu nie jest mniej święty od Boga starotestamentowego, lecz jeszcze bardziej; Jego dystans do wszelkiego stworzenia nie mniejszy, lecz absolutny; nie osłabła też wobec Niego bezwartościowość profana, lecz została wzmocniona. Mimo to przybliżanie się Świętego nie jest bynajmniej oczywistością, jak sądzi wzruszający optymizm bogobojnego nastroju, ale niepojętą łaską²⁷⁹.

W tej wertykalnej relacji dialogicznej, centrum spotkania z Bogiem jest Chrystus:

A ten, kto dostrzeże następnie w tym kontekście dopełnienie i zakończenie, i tę wielką sytuację, tę wielką postać, tę opierającą się niezachwianie na Bogu osobowość, tę nieomyślność i pochodzącą z tajemniczej głębi pewność i niezawodność jej przekonań i jej czynów, tę treść duchowej szczęśliwości, tę walkę, tę wierność i to oddanie, tę mękę i wreszcie tę zwycięską treść – *ten musi osądzić*: to jest boskie, to jest święte. Jeśli istnieje Bóg i jeśli chciał się objawić, to właśnie tak musiał to zrobić²⁸⁰.

Znaczenie Biblii jest znaczeniem źródłowym dla filozofii dialogu i otwarcia na relację wertykalną i horyzontalną w wymiarze etycznym. Lévinas w wywiadzie spisany w *Etyce i nieskończonym* pisał: *lektura Biblii należała u mnie do takich fundamentalnych doświadczeń. Odegrała więc ona – w znacznym stopniu bez mojej wiedzy – istotną rolę w moim sposobie myślenia filozoficznego, tzn. takiego myślenia, które zwraca się do wszystkich ludzi*²⁸¹. Nie mniej jednak na drodze do dialogu mogą pojawiać się znaczne trudności, które nie sposób przezwyciężyć, jako pierwszą przeszkodę można wymienić zwyczajnie bycie „ja”. Człowiek w jego powszechnej skłonności do egoizmu został przyrównany do „monady” pozbawionej drzwi i okien –

²⁷⁷ Ibidem, s. 151.

²⁷⁸ R. Otto, *Świętość*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 72-73.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem, s. 189.

²⁸¹ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 21.

doskonale zamkniętej na dialog z Innym. Pojęciem związanym z „monadą” jest „separacja”, którą rozumie się jako:

(...) poczucie odrębności (...) egoizm Ja zamykającego się we własnym świecie, a raczej podporządkowującego wszystko, co jest inne, własnemu światu (...) Separacja jest naturalnym sposobem bycia ludzkiego, bycia uzurpatorskiego, rozszerzającego nieustannie swe panowanie, ale jest jednocześnie dążeniem do zachowania niezależności wobec grożącej ze wszystkich stron totalizacji. W swej radykalnej formie separacja staje się ateizmem (...). Bez separacji nie byłoby ani lęku przed innym, ani pragnienia kontaktu z nim. Separacja jest zatem dla Lévinasa warunkiem koniecznym nawiązania kontaktu z innym, to w niej rodzi się jego pragnienie²⁸².

W *Filozofii Dialogu* Jan Andrzej Kłoczowski pisze: „*To samo*” chce zawładnąć „*tym, co Inne*”; na tym polega podstawowa relacja mojego egoizmu w stosunku do tego z czym się spotykam²⁸³. „Monada” oznacza samotność, a samotność według Lévinasa jest skutkiem ubocznym pozostawiania „Tym Samym” bez zaangażowania w relację dialogiczną. Filozof uważa, że: *W rzeczywistości fakt bycia jest tym, co najbardziej prywatne: istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować; mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem*²⁸⁴. W naturalnej człowiekowi chęci zawłaszczenia Innego współcześnie potęgowanej przez nakładające się tendencje konsumpcjonizmu, fetyszyzacji obiektów czy narcyzmu napotyka się na przeszkodę w postaci niemożliwości całkowitego uprzedmiotowienia drugiego człowieka. Podmiotowość istnienia Innego automatycznie sytuuje go w pozycji autonomii i heterogeniczności, nieprzystawalności do niczego co nie jest nim samym. Dyskurs Lévinasa na temat śmierci mówi, że *umiera się samotnie*²⁸⁵ i to jest moment graniczny niepodzielności istnienia z tym Drugim, chyba że poszerzymy perspektywę o kontekst doświadczenia Drugiego jako Boga towarzyszącego w podejmowanej przez człowieka drodze do wieczności.

Lévinasa koncepcja spotkania nabiera sensu nie tylko etycznego, ale i religijnego. Swoje miejsce spotkanie znajduje w zetknięciu z twarzą Innego. Zetknięcie to rozumiane jest jako spotkanie twarzą w twarz. Jednak nie ma tutaj filozof na myśli doświadczenia wizualnego, estetycznego ale bardziej spotkanie etyczne z tym co ta

²⁸²E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 24.

²⁸³J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, ss. 76-77.

²⁸⁴E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność...*, s. 36.

²⁸⁵Ibidem, s. 37.

twarz Innego komunikuje. Dialog, rozmowa oparta na świadomych intencjach i słowach wypowiedzianych do Innego otwiera perspektywę nawiązania autentycznej relacji i przekroczenia granicy „Tego Samego” w kierunku zewnętrżności zamkniętej wcześniej monady. Sama etymologia terminu „komunikacja”, sytuuje taką aktywność w generowaniu wspólnotowości, więc możemy wyciągnąć z tego wniosek, że mówienie tworzy przestrzeń wspólną pomiędzy stronami dialogu. Mówienie staje się miejscem spotkania z „Tym Innym” i tworzy z nim realną więź, wspólnotę. W relacjach międzykulturowych opartych na kolonializmie wyraźnie zauważalna jest korelacja pomiędzy wiedzą a chęcią panowania wyodrębnioną przez filozofa dialogu: (...) *wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z „Tym Samym”, to ono panuje, dominuje, pochłania, obejmuje Innego, a modelem tego panowania jest wiedza. Wszelka wiedza w gruncie rzeczy jest wolą mocy panowania*²⁸⁶. Poznanie rozumowe więc nie równa się zaistnieniu dialogu z Innym, ponieważ samoistnie zmierza w kierunku przeciwnym do upodmiotowienia Innego. Wszędzie tam gdzie występuję z pozycji autorytetu wiedzy o Innym znajduję się w miejscu zagrażającym rzeczywistemu dialogowi i relacji etycznej chroniącej człowieczeństwo drugiego. Mówienie kierowane do twarzy Innego związane jest również z etycznym doświadczeniem twarzy. Etycznym, ponieważ jak twierdzi filozof jest to immanentna cecha twarzy, która zabrania nam zabić Innego. Lévinas diagnozuje twarz jako kategorię pozbawioną kontekstu, ponieważ *twarz jest znaczeniem, i to znaczeniem bez kontekstu*²⁸⁷. „Nie zabijaj” to nakaz kierowany do człowieka każdej kultury i języka.

Goffmanowska teza definiująca antropologiczny wymiar istnienia człowieka w kulturze zobowiązuje do rozważenia także perspektywy dramaturgicznej w kontekście teatru masek nakładanych każdorazowo i adekwatnie do zajmowanej w danym momencie roli społecznej (także roli kozła ofiarnego, która może towarzyszyć mniejszościom prześladowanym): *ludzie w Goffmanowskim teatrze życia codziennego są nade wszystko akrobatami i graczami poruszającymi się po chybotliwym pomoście zmieniających się nieustannie sytuacji (...)*²⁸⁸. Niemniej jednak filozofia dialogu perspektywę dialogiczną ustanawia jako przekraczającą doświadczenie kulturowe i sytuuje ją jako doświadczenie całościowe względem człowieka w znaczeniu ludzkości w ogóle. Tak więc twarz zabrania nam zabijać i ma to wymiar uniwersalny. Mówienie

²⁸⁶ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s.79.

²⁸⁷ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 49.

²⁸⁸ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przekł. H. i P. Śpiewak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 13.

twarzą, czy też po prostu formacja dyskursywna, która sama w sobie ma potencjał dialogiczny, ponieważ zawsze otwiera na jakąś komunikację, jest związane z twarzą jako taką: *Twarz mówi. Mówi w tym sensie, że to właśnie ona umożliwia i rozpoczyna wszelki dyskurs. (...) Mówienie polega na tym, że wobec twarzy nie ograniczam się po prostu do kontemplacji, lecz jej odpowiadam*²⁸⁹. Kiedy twarz przestaje być dyskursywna, lub ten dyskurs jest ograniczony, zniewolony jakąś narzuconą przez stronę relacji formą dyskursywności, aparatu pojęciowego, dochodzi do uprzedmiotowienia lub po prostu odczłowieczenia prowadzącego nawet do czystek etnicznych.

U Lévinasa, w związku z pamięcią doświadczenia holokaustu, w reakcji na traumę, pojawiło się fundamentalne poczucie odpowiedzialności za Innego i zobowiązanie „Tego Samego” do okrycia hańby, czy zachowania twarzy człowieka, który stoi naprzeciw. Podobnie i w komunikatach wyrażających postawę obrony praw mniejszości chrześcijańskich, jest to komunikacja zaangażowana etycznie i podejmująca temat godności człowieka, odpowiedzialności za tego innego, doświadczającego cierpienia. Z pewnością jest to forma aktywności altruistycznej, bezinteresownej. Na tym polega niesymetryczność generowana przez doświadczenie twarzy Innego w optyce Lévinasa:

(...) jestem odpowiedzialny za bliźniego, nie czekając na wzajemność, nawet jeśli miałbym przypłacić to życiem. Wzajemność jest jego sprawą. To właśnie na tyle, na ile relacja pomiędzy drugim i mną nie jest wzajemna, jestem poddany drugiemu; (...) To ja niosę na sobie wszystko²⁹⁰.

Niesymetryczność będzie pojawiała się w miejscu żądania odpowiedzialności, które komunikuje twarz – obcego, wdowy i sieroty – tych, którzy pozostają obnażeni i wymagają podjęcia decyzji etycznej wobec ich losu: (...) *twarz, może nawet nie ma, ale znajdująca się w stanie pewnego wywyższenia, posiada autorytet i stawia żądania*²⁹¹. Mówiąca twarz, historia człowieka, który staje się głosem prześladowanych mniejszości, staje się reprezentantem tej grupy, przybliża jej doświadczenie, uwrażliwia na nie i jednocześnie przez swoją obecność alarmuje o konieczności zajęcia stanowiska etycznego. Jestem odpowiedzialny za drugiego człowieka i ta odpowiedzialność warunkuje prawdziwy wymiar mojego człowieczeństwa: *Odpowiedzialność jest tym, co*

²⁸⁹ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, ss. 50-51.

²⁹⁰ Ibidem, s. 56.

²⁹¹ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s.80.

wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemie jest najwyższą godnością tego, co jedyne. Niezastąpionym „ja” jestem tylko o tyle, o ile jestem odpowiedzialny²⁹². A więc w optyce Lévinasa człowiekiem można być tylko w rzeczywistej relacji z Innym, która wyrwa nas z egoizmu, czy też ateizmu²⁹³. Postawa etyczna nie jest oparta jednak na zasadzie wzajemności czy wymiany – nie oczekuję od Innego odwzajemnienia, jestem jednak za niego odpowiedzialny i wychodzę w stronę jego twarzy tak, aby nawiązać dialog i przełamać własny egoizm sytuujący mnie w miejscu zamkniętej monady i własnej samotności. Szansą wyjścia jest objawienie się twarzy, skonfrontowanie z dyskursem, który ona otwiera, zwrócenie uwagi na przemilczane tabu: *Równocześnie jednak twarz drugiego pozostaje obnażona: jest to ubogi, dla którego mogę wszystko i którego jestem wszystko winien. A ja, kimkolwiek jestem, jako „pierwsza osoba” jestem tym, który ma możliwość odpowiedzi na apel*²⁹⁴. Tischner wskazuje, że kluczem interpretacyjnym dla recepcji postawy dialogicznej Lévinasa jest Biblia: *Pośród wielu obrazów z Biblii jeden jest szczególnie ważny: obraz mesjasza. Lévinas sądzi, że biblijny meszaj jest wzorem człowieka. Być człowiekiem, znaczy mieć naturę mesjasza. Na czym polega owa natura? Meszaj jest tym, kto umiera za drugiego*²⁹⁵. Każdy z nas może być takim substytutem postawionym w miejsce Innego. Należy jednak wsłuchać się w głos jego twarzy i odpowiedzieć poświęcając siebie samego: *Mesjasza zabijają ci za których ginie. Z tego, że on umarł za innych, nie wynika, że oni umrą za niego*²⁹⁶. W pozycji *Etyka i Nieskończony* Lévinas odnosi się także do sytuacji w której spotkanie drugiego dokonuje się poprzez przemoc, nienawiść i pogardę, kiedy Inny staje się ofiarą:

(...) wielość ludzi, obecność trzeciego obok drugiego warunkuje prawa i ustanawia sprawiedliwość. Gdy jestem sam z drugim, jestem mu wszystko winien; jest jednak trzeci. Czy wiem, kim jest mój bliźni w stosunku do trzeciego? Czy wiem, czy trzeci jest z nim w zgodzie, czy też jest jego ofiarą? Kim jest mój bliźni? W konsekwencji trzeba więc rozważać, myśleć, oceniać, porównywać nieporównywalne²⁹⁷.

Jak więc w autentyczny sposób wyjść z bycia zamkniętej na zewnętrżność monady? U Lévinasa przybiera to formę zetknięcia z twarżą Innego – to doświadczenie dialogu

²⁹² E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 57.

²⁹³ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 81. Autor wspomina porównanie użyte przez Lévinasa nazywając egoizm ateizmem.

²⁹⁴ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 51

²⁹⁵ Ibidem, s. 11.

²⁹⁶ Ibidem, s. 12.

²⁹⁷ E. Lévinas, *Etyka i nieskończony...*, s. 52.

twarzą w twarz. Twarz odsłania człowieczeństwo jednostki i jej podmiotowość, które zobowiązują do postawy etycznej. Dialog, rozmowa oparta na świadomych intencjach i słowach kierowanych w stronę Innego daje perspektywę nawiązania autentycznej relacji i przekroczenia granicy „Tego Samego” w kierunku zewnętrżności (monady). Sama etymologia terminu *komunikacja* sytuuje taką aktywność jako formę czynienia wspólnotowości, więc mówienie tworzy przestrzeń wspólną pomiędzy stronami dialogu. Mówienie jest przestrzenią spotkania, modlitwa stanowi przestrzeń spotkania z Bogiem.

Prześladowanie w miejscu dialogu – Ty jako świadek / ofiara

Twarz Drugiego zabrania zabijać, więc zgodnie z tą wykładnią jesteśmy zobowiązani do wzięcia odpowiedzialności za śmierć lub ocalenie Drugiego. Odpowiedzialności tej towarzyszy obawa o jego śmierć lub troska o jego życie. Dla perspektywy filozofii dialogu związanego z zagadnieniami mniejszości chrześcijańskich w różnych częściach globu oraz ich pozycją względem społeczności dominujących (wraz z różnymi formami traktowania tych pierwszych) znaczącą jest kategoria „świadka” lub „świadectwa”, którą w swoim namyśle nad spotkaniem z Innym posługuje się Józef Tischner²⁹⁸. Sytuuje on tę kategorię, jako źródłową dla zaistnienia myślenia religijnego, które wypływa z szukania, czy też poszukiwania opartego na stawianiu pytań. W *Księdze Genesis* znajdujemy pytanie Boga: *Gdzie jesteś Adamie?* I znajdujemy również głuchą ciszę – nie dochodzi do związania rzeczywistego dialogu z adresatem tego komunikatu. Dla kontrastu w kolejnych rozdziałach obserwujemy postawę dialogu uobecniającą się w słowach *Oto jestem!* – jestem gotów aby być dla ciebie, aby wsłuchiwać się w twój głos. Podobna postawa widoczna jest w historiach opisujących Abrahama, Jakuba, Mojżesza, Samuela, czy Izajasza odpowiadających na to szczególne wezwanie *Oto jestem!* Relacja między Ja i Ty opiera się na zasadzie sprzężenia zwrotnego, pewnej wymienności ról, dlatego w innym fragmencie znajdujemy opis Boga, który na milczące (ukryte) niejednokrotnie wołanie człowieka odpowiada właśnie:

Oto jestem!: Byłem przystępny dla tych, którzy o mnie nie pytali, dałem się znaleźć tym, którzy mnie nie szukali. „Oto jestem, oto jestem, mówiłem do narodu, który nie był nazwany moim

²⁹⁸J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 125.

imieniem²⁹⁹. W innym fragmencie Księgi Izajasza czytamy: Gdy potem będziesz wołał Pan cię wysłucha, a gdy będziesz krzyczał o pomoc, odpowie: Oto jestem! (...) ³⁰⁰.

Podobne słowa wypowiada Jezus z Nazaretu: (...) *Ja bowiem wyszedłem od Boga i oto jestem. Albowiem nie sam od siebie przyszedłem, lecz On mnie posłał*³⁰¹ oraz w ostatniej księdze Nowego Testamentu, czyli Księdze Apokalipsy: *Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni i żyjący. Byłem umarły a o t o j e s t e m żyjący na wieki wieków*³⁰².

Ta wyjątkowa gotowość *me voici!* przytoczona jest równocześnie w rozważaniach Lévinasa. Wobec tego myślenie religijne to myślenie zakładające obecność tego drugiego. Tischner określa je jako myślenie z *kimś* ujęte w formę dialogu. Czasami milczenie może być wymownym i określającym: *Mowa wypowiada się nawet przez milczenie, którego ciężar świadczy właśnie o wymykaniu się Innego*³⁰³. Zdaniem Tischnera myślenie dialogiczne karmi się „świadcstwem świadka”. Zarówno Abraham jak i Izajasz stali się tymi żywymi „świadcstwami” w odpowiedzi na Boże wezwanie. Istnieje jednak problem „wiarygodności” świadka, którego świadectwo może być potwierdzone jako autentyczne tylko jeśli jest ugruntowane na gotowości zapłacenia ceny swojego świadectwa³⁰⁴. Kolejnym kryterium weryfikującym jest „bezbronność świadka” paradoksalnie umacniająca pozycję jego świadectwa. Tischner odnosi to bezpośrednio do dziedziny świadectwa religijnego. Aby spotkać się z żywym świadkiem musimy posłuchać co ma do powiedzenia jego twarz – wsłuchać się w prowadzony dyskurs. Czyli w dalszym ciągu dla Tischnera twarz będzie miejscem spotkania z Innym, podobnie jak to prezentuje w swoim namyśle Lévinas. Co ciekawe, twarz jest miejscem poręczenia prawdy świadectwa, poprzez to, co komunikuje słowami i podejmowanymi działaniami. Zdaniem Tischnera świadek świadczy aby otworzyć słuchającemu drogę do wolności i tym różni się od świadka fałszywego, fanatyka, którego działania kierowane są w stronę zawłaszczenia wolności drugiego człowieka. Tak więc możemy spotkać się z dwoma różnymi postawami świadectwa,

²⁹⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Warszawska*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975, źródło www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/65/1?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰⁰ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/58/9?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰¹ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ewangelia-Jana/8/42?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, 1989 Poznań, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Tysiaclecia/Apokalipsa-Swietego-Jana/1/18?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰³ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność...*, s. 228.

³⁰⁴ Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 128.

skupionych wokół kategorii prawdy lub kłamstwa, to również będzie warunkowało autentyczność dialogu: *Świadek prawdomówny ocala życie, lecz kto dyszy kłamstwem jest zdrajcą*³⁰⁵. Stanowisko fanatyka od stanowiska świadka będzie odróżniało podmiotowe zorientowanie na Innego, któremu świadectwo nie ma być narzucone, poprzez jakąś formę przemocy jak na przykład indoktrynacja, mniej lub bardziej jawna. Tym samym wolność będzie spoiwem autentyczności świadectwa świadka. Świadek mówi: „Ja świadczę aby dać wolność Tobie”. Z tak rozumianą perspektywą korespondują słowa jednego z psalmów: *Posłał słowo swoje, aby ich uleczyć i wyratować ich od zagłady*³⁰⁶. W Apokalipsie znajdujemy zapis ukazujący Chrystusa jako wiernego świadka: *To mówi ten, który jest Amen, świadek wierny i prawdziwy, początek stworzenia Bożego*³⁰⁷. Kategoria świadka jest obecna w dyskursie biblijnym na łamach zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, w Dziejach Apostolskich czytamy:

A my jesteśmy świadkami tego wszystkiego, co uczynił (Jezus - przyp. Autor) w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie; jego to zabili, zawiesiwszy na drzewie. Ale Bóg wzbudził go trzeciego dnia i dozwolił mu się objawić. Nie całemu ludowi, lecz świadkom uprzednio wybranym przez Boga, nam, którzy z nim jedliśmy i piliśmy po jego zmartwychwstaniu³⁰⁸.

Chrystus po zmartwychwstaniu wzywa apostołów do zajęcia stanowiska świadka wydarzeń. W przypadku pierwszych uczniów jest to świadectwo naoczne, zapoczątkowujące rozwój chrześcijaństwa i zapowiadające rozszerzanie się wpływu nauki nowotestamentowej: *Przykazał nam też, abyśmy ludowi głosili i składali świadectwo, że On jest ustanowionym przez Boga sędzią żywych i umarłych. O nim to świadczą wszyscy prorocy, iż każdy, kto w niego wierzy, dostąpi odpuszczenia grzechów przez imię jego*³⁰⁹. W Starym Testamencie, czytając Księgę Izajasza napotykamy słowa: *Ja jestem pierwszy, który to Syjonowi powiedział: Oto oni! I dałem Jeruzalemowi zwiastuna dobrej wieści* (Iz 41,27), ponieważ to świadek jest jednocześnie zwiastunem zapowiadającym dobrą nowinę, bycie świadkiem Chrystusa nieodzownie zawiera w

³⁰⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Warszawska*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Przypowiedzi-Salomona/14/25?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰⁶ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Psalmow/107/20?, dostęp: 27.03.2019.

³⁰⁷ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Objawienie-Swietego-Jana/3/14?, dostęp: 26.03.2019.

³⁰⁸ Ibidem, źródło: <http://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Dzieje-Apostolskie/10/39>, dostęp: 29.03.2021.

³⁰⁹ Ibidem, źródło: <http://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Dzieje-Apostolskie/10/42>, dostęp: 29.03.2021.

sobie przekaz treści Ewangelii o zbawieniu: *Jak mile są na górach nogi tego, który zwiastuje radosną wieść, który ogłasza pokój, który zwiastuje dobro, który ogłasza zbawienie, który mówi do Syjonu: Twój Bóg jest królem* (Iz 52,7). U Lévinasa elementem łączącym człowieka i Boga jest owo przyjęcie odpowiedzialności za Drugiego, które jest *świadczeniem chwały Nieskończonego*³¹⁰. Uważa przy tym, że świadectwo etyki uobecnia się w tekstowym zapisie Biblii: (...) *Jestem przekonany o tym, że Biblia jest rezultatem proroctwa, że świadectwo (...) etyczne jest w niej przechowywane w formie pisma. Jest to doskonale zgodne z człowieczeństwem człowieka jako odpowiedzialnością za drugiego* (...) ³¹¹. Powraca tutaj również pojęcie monady, stanu przeddialogicznego – swego rodzaju miejsca pustynnego czy bycia po drugiej stronie przepaści oddzielającej Ja od Innego. Momentem przejścia nad przepaścią może być u Tischnera zawierzenie świadkowi – monada otwierająca okna na Innego i wpuszczająca światło do swojego wnętrza. Podobnie jak i Lévinas, Tischner uznaje, że oświecenie przychodzi przez Słowo wychodzące z twarzy: *A gdy usłyszeli szelest Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie w powiewie dziennym, skrył się Adam z żoną swoją przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Lecz Pan Bóg zawołał na Adama i rzekł do niego: Gdzie jesteś?*³¹² Pytanie to ustanawia moment graniczny przekroczenia własnego Ja (zorientowania tylko na egoistycznym byciu dla siebie) i wyjście w stronę drugiego. Adam odpowiada i zostaje skonfrontowany z kolejnymi pytaniami Boga. Kłoczowski, komentując Tischnera podkreśla, że w przełamaniu separacji mnie samego bardzo ważne jest skonfrontowanie się z zadaniem pytaniem. Ten, który je zadaje z jakichś nieznanych mi powodów wybrał właśnie mnie³¹³. Doświadczenie Innego określa go jako tego stojącego w wolności do zadania mi pytania oraz mojej odpowiedzialności za udzielenie mu odpowiedzi. Tak jak w przytoczonym fragmencie dostrzegamy spotkanie z Innym może charakteryzować eskapizm przed odpowiedzialnością: *A on odpowiedział: Usłyszałem szelest twój w ogrodzie i złąkłem się, gdyż jestem nagi, dlatego skryłem się*³¹⁴. Z kolei pozycja świadka staje się zobowiązaniem i doświadczeniem odpowiedzialności za Drugiego. U Izajasza znajdujemy słowa: *Wy jesteście moimi świadkami – mówi Pan – i moimi sługami,*

³¹⁰ Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 62.

³¹¹ Ibidem, s. 63.

³¹² *Pismo Święte...*, źródło: <http://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/1-Ksiega-Mojeszowa/3/9?vt=2>, dostęp: 27.07.2019.

³¹³ Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 128.

³¹⁴ *Pismo Święte...*, źródło: <http://biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/1-Ksiega-Mojeszowa/3/9?vt=2>, dostęp: 27.07.2019.

których wybrałem, abyście poznali i wierzyli mi, i wierzyli mi, i zrozumieli, że to Ja Jestem, że przede mną Boga nie stworzono i po mnie się go nie stworzy³¹⁵. Chrystus po zmartwychwstaniu oznajmia apostołom: *Będziecie mi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi*³¹⁶.

Bycie świadkiem Chrystusa już w załączku sprzężone było z doświadczeniem cierpienia – Tischner określa wiarygodność świadka w odniesieniu do jego bezbronności i gotowości zapłacenia najwyższej ceny: *Błogosławieni jesteście, gdy wam złorzeczyć i prześladować was będą i kłamliwie mówić na was wszelkie zło ze względu na mnie*³¹⁷! Chrystusa *Księga Izajasza* przedstawia jako cierpiącego sługę, przepowiada również męczeńską śmierć, która będzie jego udziałem:

Kto uwierzył wieści naszej, a ramię Pana komu się objawiło? Wyrósł bowiem przed nim jako latorośl i jako korzeń z suchej ziemi. Nie miał bowiem postawy ani urody, które by pociągały nasze oczy i nie był to wygląd, który by nam się mógł podobać. Wzgardzony był i opuszczony przez ludzi, mąż boleści, doświadczony w cierpieniu, jak ten, przed którym zakrywa się twarz, wzgardzony tak, że nie zważaliśmy na Niego. Lecz on nasze choroby nosił, nasze cierpienia wziął na siebie. A my mniemaliśmy, że jest zraniony, przez Boga zbity i umęczony. Lecz on zraniony jest za występki nasze, starty za winy nasze. Ukarany został dla naszego zbawienia, a jego ranami jesteśmy uleczeni. Wszyscy jak owce zbłądziliśmy, każdy z nas na własną drogę zboczył, a Pan jego dotknął karą za winę nas wszystkich³¹⁸.

W przytoczonym fragmencie z *Księgi Izajasza* Chrystus jest jedną ze stron relacji. Wskazuje na to zdanie: *Wzgardzony był i opuszczony przez ludzi oraz jak ten, przed którym zakrywa się twarz; nie zważaliśmy na niego*; doświadczenie cierpienia sytuuje Chrystusa w pozycji monady, miejsca separacji i niepodzielności przeżywanego bólu z innymi. Ludzie znajdują się w przestrzeni „obok” i dopóki nie zostanie nawiązany dialog ta przestrzeń nigdy nie zmieni nazwy na „razem”. Dodatkowo uobecnia się tu element substytucji, zajęcia miejsca tego drugiego i złożenia ofiary z siebie samego: *lecz on nasze choroby nosił, nasze cierpienia wziął na siebie*. Niechęć do spojrzenia w twarz Innego prowadzi do jego separacji. Tischner, analizując kategorię monady dopatruje się przykładu posiadającego zbliżone cechy jak powyższy opis roli Chrystusa

³¹⁵ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/43/10?, dostęp: 26.03.2019.

³¹⁶ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Dzieje-Apostolskie/1/8?, dostęp: 26.03.2019.

³¹⁷ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ewangelia-Mateusza/5/10?, dostęp: 26.03.2019.

³¹⁸ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/53/1, dostęp: 19.02.2019.

w historii Hioba przeżywającego doświadczenie granicznego cierpienia. Z księgi nazywanej tym samym imieniem dowiadujemy się, że:

Był mąż w ziemi Uz imieniem Job; a mąż ten był nienaganny i prawy, bogobojny i stroniący od złego. (...) A dobytej jego stanowiło siedem tysięcy owiec, pięćset par wołów i pięćset osłów oraz bardzo wiele służby; był to mąż najmożniejszy ze wszystkich mieszkańców Wschodu³¹⁹.

Cały opisany dobytek, włączając w to siedmiu synów i trzy córki traci w mgnieniu oka, otrzymując wiadomości od czterech kolejno przybyłych posłańców. Dowiadujemy się o kolejnych zdarzeniach z życia bohatera – o rozboju ze strony Sabejczyków, Chaldejczyków oraz klęsce żywiołowej, w której zginęli synowie i córki Hioba. Tutaj jednak cierpienie się nie kończy, a kolejną próbą, z którą bohater musiał się zmierzyć była choroba. Złośliwe wrzody, które pokryły całe jego ciało. Widzimy również, że przed doświadczeniem cierpienia tak złożonego jak opisywane w księdze Hioba, człowiek ten był przedstawiany w postępowaniu jako etycznie wzorcowy, a jego postawy względem drugiego człowieka doskonale określa wydźwięk refleksji dialogicznej:

Tak, ucho, które mnie słyszało, życzyło mi szczęścia, a oko, które mnie widziało, przyświadczało mi, Bo uratowałem ubogiego, gdy wołał o pomoc, sierotę i każdego, kto nie miał opiekuna. Błogosławieństwo ginącego zstępowało na mnie, serce wdowy rozweselałem, Przyodziewałem się w sprawiedliwość i ona mnie okrywała; moja prawda była mi jakby płaszczem i zawojem. Byłem oczyma dla ślepego i nogami dla chromego. Byłem ojcem dla biednych i rozpatrywałem sprawę nieznanego³²⁰.

Doświadczenie cierpienia zmienia pozycję społeczną Hioba i uniemożliwia uczestnictwo w dialogu z otaczającą go społecznością: (...) *śpiewają o mnie szydercze pieśni i stałem się ich pośmiewiskiem. Brzydzą się mną, trzymają się z dala ode mnie i ośmielają się pluć mi w twarz*³²¹. Tischner jako jeden z przykładów pozostawiania „obok” drugiego człowieka ukazuje czytelnikowi właśnie postać Hioba. Dostrzega w nim człowieka skazanego na samotność z powodu przeżywanego doświadczenia, które jest niepodzielne z drugim. Cierpienie ustanawia przestrzeń „obok”, przestrzeń nie do przemierzenia, która zamyka drogę do rzeczywistego dialogu. Przyjaciele Hioba nie mogli uczestniczyć w jego cierpieniu, ponieważ posądzali go o zło, które miałyby być

³¹⁹ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Joba/1/1, dostęp: 26.03.2019.

³²⁰ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Joba/29/1, dostęp: 26.03.2019.

³²¹ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Joba/30/1, dostęp: 26.03.2019.

powodem jego stanu. Zajmowali więc pozycję fałszywych świadków. Odwiedzający przyjaciele oskarżają cierpiącego przed Bogiem o ukrytą przyczynę nieszczęścia, nie widzimy tu przestrzeni dialogu opartej na współodczuwaniu, podzielaniu cierpienia. Hiob sprzeciwia się pomówieniom: *Pouczcie mnie, a zamilknę, wytłumaczcie mi, w czym zblądziłem! (...) Czy chcecie ganić moje słowa? Przecież słowa zrozpaczonego idą na wiatr. (...) O, zawróćcie, nie bądźcie niesprawiedliwi! Zawróćcie, jeszcze poznacie moją niewinność!*³²². Jeśli chorobą Hioba był trąd – *Moje ciało przyoblekło robactwo i strup ziemisty, moja skóra pokryła się bliznami i znów ropieje*³²³ – w biblijnej perspektywie osoba taka jest wyłączona poza społeczność i objęta kwarantanną, symbolicznie trąd ukazuje kondycję moralną człowieka, brak relacji dialogicznej z Bogiem lub inną asocjacją jest pozostawanie w grzechu rozumianym jako odrzucenie Boga.

Kłoczowski w *Filozofii dialogu* podsumowuje przykład Hioba jako ukazujący w praktyce zjawisko separacji opartej na zderzeniu doświadczenia cierpienia i osądu pomiędzy dwójgim ludzi. Zajmowanie tak przeciwstawnych stanowisk generuje separację, pozostawanie „obok” drugiego człowieka i zamknięcie się monad³²⁴. Aby być z Innym, nie wystarczy pozostawać w przestrzeni „obok” ale należy wziąć za niego odpowiedzialność oraz być gotowym (*Me voici!*) aby spojrzeć w stronę osobistej biedy Innego i stać się jego substytutem. Nie zawsze substytucja musi wiązać się z oddaniem życia za Drugiego, choć ujawnia się to w nielicznych przypadkach, lub w przykładzie Mesjasza oddającego życie *za wielu* – za ludzkość w ogóle. Forma oddania może ujawnić się w okazaniu Drugiemu litości nie opartej na wywyższaniu się względem niego lub towarzyszeniu mu w doświadczanym cierpieniu. Bycie dla Drugiego zatem egzemplifikuje się w pozornie prozaicznych formach, które mają w rzeczywistości realny wpływ na nawiązanie etycznej relacji dialogu. Jeszcze inną formą takiego współodczuwania jest świadome przebaczenie Innemu i „odpuszczenie” doznanej krzywdy.

Dodatkowym kontekstem interpretacyjnym dla tak ukazanego doświadczenia cierpienia człowieka wierzącego jest redefinicja stereotypu chrześcijanina pławiącego się w blasku luksusu, który nierzadko jest percypowany w kategoriach religijnego błogosławieństwa. Tutaj następuje odmitologizowanie takiej perspektywy myślenia o

³²²Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Joba/6/1, dostęp: 26.03.2019.

³²³Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Joba/7/1, dostęp: 26.03.2019.

³²⁴Por. J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu...*, s. 117.

relacji wiązanej ja-Bóg, która musi warunkować życie pozbawione cierpienia czy chorób, ludzkich tragedii. Milerski idzie o krok dalej w interpretacji historii Hioba i odsłania przez jej treść kryzys religijności jako pewnego zestawu tradycyjnie praktykowanych dogmatów i modeli myślowych pozbawionych rzeczywistej relacji z Bogiem: *jest to modelowy przykład religii rozumianej tradycyjnie: daję abyś dał. Zasadnym wydaje się stwierdzenie, że podstawowym celem Księgi Hioba jest rozprawa z (...) przyczynowo-skutkową wizją religijności, a w ostateczności jej całkowita destrukcja, i to tym bardziej przekonująca, że czyniona ustami samego Hioba*³²⁵.

Optyka Tischnera w jednoznaczny sposób nawiązuje do innej kategorii filozoficznej wypływającej z namysłu Emmanuela Lévinasa, ponieważ stosuje on pojęcie „śladu”. Ślad, również może być rozumiany jako forma świadectwa o czymś. Twarz jest śladem, za którym można podążać, oczywiście zawsze jest to twarz mówiąca, przekazująca słowo świadectwa. W aksjomatyce biblijnej to Słowo wychodzące z ust Boga będzie najwyższym śladem wskazującym drogę do poznania samego Stwórcy. W *I Księdze Mojżeszowej* w momencie poprzedzającym wejście do Kanaanu spotykamy się ze stwierdzeniem: (...) *nie jest to dla was słowo puste, lecz jest ono waszym życiem; i przez to słowo przedłużycie życie swoje na ziemi, do której przeprawiacie się przez Jordan (...)*³²⁶ oraz w *Księdze Izajasza*: *Tak jest z moim słowem, które wychodzi z moich ust: Nie wraca do mnie puste, lecz wykonuje moją wolę i spełnia pomyślnie to z czym je wysłałem*³²⁷. Wyrazem obecności „śladu” jako świadectwa jest też fragment *Psalmu 119*: (...) *słowo twoje jest pochodnią nogom moim i światłością ścieżkom moim*³²⁸ lub znajdujący się w *Księdze Izajasza*: *A gdy będziecie chcieli iść w prawo lub w lewo, twoje uszy usłyszą słowo odzywające się do ciebie z tyłu: To jest droga, którą macie chodzić!*³²⁹. Pozycja przeciwna występuje w przypadku odwrócenia się od słowa świadectwa, które ma służyć nawiązaniu relacji wertykalnej: *Do kogo mam przemówić, kogo mam przestrzec, aby słuchali? Oto ich ucho jest nieobrzezane, więc nie mogą słyszeć. Oto słowo Pana stało się dla nich przedmiotem*

³²⁵ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1996, s. 133.

³²⁶ *Pismo Święte...*, źródło: www.biblia-online.pl/BibliaSzukaj/Wyniki/1/1/0/0/s%C5%82owo/1/-/2, dostęp: 27.03.2019.

³²⁷ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/55/11?, dostęp: 27.03.2019.

³²⁸ *Pismo Święte...*, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Psalmow/119/105?, dostęp: 27.03.2019.

³²⁹ Ibidem: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Izajasza/30/21?, dostęp: 27.03.2019.

drwiny, nie mają w nim upodobania³³⁰. Tak więc świadectwo łączy się z pojęciem *Logosu*, słowa, dyskursu odsyłającego do Boga i relacji dialogicznej z Nim.

Jedna chwila jedno spojrzenie... tropem filozofii Karla Bartha

Spotkanie z Innym jest także jednym z elementów filozoficznego dyskursu Karla Bartha (1886-1968), którego sytuuje się w nurcie filozofii XX-wiecznego protestantyzmu jako twórcę szkoły dialektycznej, czy też teologii kryzysu³³¹. Odnaczył się jako lider chrześcijańskiego ruchu antynazistowskiego German Confessing Church, jest także głównym autorem tak zwanej *Deklaracji z Barmen*³³², która odzwierciedlała jawny opór przed zwierzchnictwem Hitlera nad chrześcijaństwem w Niemczech. Barth był autorem wielu polemik w łonie protestantyzmu oraz kościoła katolickiego³³³, jego dzieła zostały przetłumaczone praktycznie na wszystkie języki europejskie oraz rosyjski, japoński, koreański i wiele innych. Jako szwajcarski teolog protestancki nawiązywał do etycznej funkcji spotkania z Innym między innymi w szkicu filozoficznym zatytułowanym *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w którym uwidacznia się autorska perspektywa filozofa. Tekst ten znajdujemy w klasycznej już *Filozofii dialogu* z przedmową Bogdana Barana. Pomocniczą i uzupełniającą propozycją odnoszącą się do myśli Bartha jest *Jedna chwila – Jedno spojrzenie*. Sama publikacja składa się z krótkich, jednostronicowych rozdziałów, w których odbiorca dostrzega jak krystalizuje się myśl filozoficzna protestanckiego teologa. Teksty wybrane przez Eberharda Buscha zaczerpnięto z pełnej twórczości Bartha i przedstawiono w skróconej formie, wyłuskując przy tym najbardziej istotne refleksje. Współcześnie w Polsce można zaobserwować zainteresowanie myślą Bartha, które znajduje wyraz w kolejnych wydawnictwach poświęconych jego biografii i twórczości, takich jak *Karl Barth. Szkic biograficzny* Marka Galli lub *Koncepcja wiary w Romerbrief Karla Bartha*, której autorką jest Jowita Guja.

Filozofowie protestanccy tacy jak Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten i Eduard Thurneysen należą do nurtu teologii dialektycznej, czy też teologii kryzysu lub po prostu Słowa Bożego. Wymienionych autorów postrzega się również jako twórców tej linii interpretacyjnej. Ich zdaniem teologia powinna opierać się na objawieniu

³³⁰ Ibidem: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/Ksiega-Jeremiasza/6/10?, dostęp: 27.03.2019.

³³¹ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki...*, s. 70.

³³² Źródło: <http://barth.ptsem.edu/karl-barth/biography>, dostęp: 5.05.2020.

³³³ Źródło: <https://www.britannica.com/biography/Karl-Barth>, dostęp: 5.05.2020.

samego Boga, a nie na metafizycznych spekulacjach czy analizach empirycznych³³⁴. Dialektycy odwoływali się między innymi do myśli Kierkegaarda, szczególnie biorąc pod uwagę jego rozumienie wiary jako pewnej świadomości, pisze o tym na łamach artykułu *Myśl dialogiczna w tradycji protestanckiej* Bogusław Milerski:

nie wywodzi się (wiara - przyp. autor) z przesłanek empirycznych, i to niezależnie od ich natury – historycznej, kulturowej czy psychicznej. Czynniki te mogą być co najwyżej pobudką dla wiary, ale nigdy jej założeniem konstytutywnym. Wiara rodzi się bowiem w wydarzeniu chwili, kiedy człowiek zostaje postawiony w absolutnym stosunku wobec Absolutu i dzięki objawieniu, mimo nieskończoności różnicy rozpoznaje siebie wobec Boga³³⁵.

Filozofowie zadawali sobie pytanie o to, w jaki sposób możliwe jest spotkanie pomiędzy jakościowo odmiennymi rzeczywistościami, poszukiwali więc syntezy, której upatrywali w kategoriach relacyjności osobowego bytu, przestrzeni dialogu i spotkania, które mogą wydarzyć się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, przy czym jest to każdorazowo indywidualne, jednostkowe przeżycie. Karl Barth swoją publikacją *Der Römerbrief – List do Rzymian* z roku 1919 wyprzedził nawet klasyczne dzieła Franza Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia* (1921), Martina Bubera *Ja i Ty* (1923), czy Ferdynanda Ebnera *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne* (1921). Protestancki teolog pozostawał silnie krytyczny wobec pozycji religijności, w której tradycyjnie upatrywano formy kontaktu z Bogiem. On sam zakwestionował zasadność takiej tezy, bardziej wskazując na religię jako przeszkodę w rzeczywistym dialogu wertykalnym ja-Bóg – *Do Boga nie prowadzą bowiem żadne religijne mosty. On jest tym, który jest ponad nami, ponad najwyższymi i najgłębszymi uczuciami, dążeniami, intuicjami, ponad produktami ludzkiego ducha*³³⁶. Milerski na łamach książki *Z problemów hermeneutyki protestanckiej* również przybliżył stanowisko krytyczne teologa wobec religii: *ujął* (Barth – przyp. autor) *religijność jako fenomen czysto antropologiczny*³³⁷.

Zdaniem filozofa wyobrażenia religijne oraz poglądy na temat Boga są produktem kulturowym i powinny zostać poddane krytyce i negacji w płaszczyźnie teologicznej³³⁸.

³³⁴ B. Milerski, *Myśl dialogiczna w tradycji protestanckiej*, w: *Pedagogia Christiana*, 1/25 (2010), s. 58, źródło: <http://www.paedchrist.umk.pl/zeszyt/1/25/2010/mysl-dialogiczna-w-tradycji-protestanckiej>, dostęp: 24.04.2020.

³³⁵ Ibidem, s. 59.

³³⁶ Ibidem, s. 61.

³³⁷ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki...*, s. 71.

³³⁸ B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 61.

Tak samo aby dialog wertykalny zaistniał, zdaniem Bartha potrzebne jest do tego objawienie, które staje się narzędziem pokonania różnicy pomiędzy sferami nieba i ziemi. Nie zawsze to namacalne doświadczenie musi dotyczyć niezwykle transcendentnych przeżyć, kontrapunkt znajdujemy u Kierkegaarda, ponieważ jego rozważania miejscami wyraźnie łączą się z późniejszą myślą filozofii dialogu. W myśli Kierkegaarda, która zakotwiczona jest w doktrynie protestantyzmu pojawia się koncepcja *Stadia na drodze życia* gdzie znajduje się propozycja kilku *etapów rozwoju osobowości*³³⁹:

1. *estetyczny*;
2. *etyczny*;
3. *religijny*;
- (a. *człowiek zamknięty w dogmacie*;
- b. *człowiek wiary*);

Etap estetyczny przedstawia duński filozof, wiążąc go z postawą egoistyczną i skupieniem na własnym ja – czyli to jakaś forma stanu przeddialogicznego / monadycznego. Temu etapowi może towarzyszyć rozpacz wynikająca z zależności jednostki od zewnętrznego otoczenia, które może sprzyjać lub też nie realizacji jej egoistycznych pragnień. Etap etyczny jest przesunięciem względem poprzedniego w kierunku zmierzającym do niezależności względem zewnętrznych warunków i stania w pozycji otwartości względem społeczności. Jednak ten etap charakteryzuje się występowaniem poczucia winy generowanej przez świadomość niemoralnej natury jednostki i niemożności przezwyciężenia tego stanu własnymi siłami. Kierkegaard krytykuje moralność społeczności luterńskiej Danii opartej na obowiązku, ponieważ niemożliwym jest realizacja wszystkich obowiązków „o własnych siłach”. Ostatnim, szczytowym etapem w prezentowanej klasyfikacji stadiów rozwoju jest etap religijny, który przypomina moment powrotu syna marnotrawnego spotykającego się z otwartymi ramionami swojego ojca. To moment świadomości grzechu człowieka i konieczności przywrócenia relacji z Bogiem, nazywanego przez filozofa *powrotem*. W protestantyzmie nazywa się ten etap także „nawróceniem”, „nowonarodzeniem”, „*metanoją*” w rozumieniu go jako procesu redefinicji światopoglądowej wynikającej z zawierzenia Słowu Bożemu. Kierkegaard wskazuje, że ten etap jest miejscem

³³⁹ Źródło: www.pl.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard, dostęp: 2.04.2019.

odnalezienia prawdy o sobie oraz odnalezienia swojego właściwego miejsca, do którego człowiek powinien dążyć. Ten ostatni etap nie przedstawia się w namyśle duńskiego filozofa jako jednorodny, wyodrębnia w jego ramach jeszcze dwa kolejne podtypy, które względem siebie nie są równorzędnymi. Typ pierwszy moglibyśmy umownie nazwać *człowiekiem zamkniętym w dogmacie*, który według myśliciela jest człowiekiem wierzącym, jednak tylko w granicach dogmatów kościelnych, które zniewalają go poprzez swoją surowość i esencjonalną religijność. W perspektywie biblijnej zawsze taka religijność jest czymś co rzeczywistą wiarę w Boga zabija, postawa taka wielokrotnie została zganiona przez Chrystusa. Typ drugi (*człowiek wiary*) będzie charakteryzował człowieka głęboko wierzącego, który poszukuje dróg pogłębienia relacji dialogicznej z Bogiem i przekracza martwość religijności. W jakiś sposób religia uprzedmiotawia Boga, żyje wyobrażeniem na jego temat, tworzy jego figuralne reprezentacje, natomiast wiara traktuje Boga podmiotowo i otwiera człowieka na relację ze Stwórcą, którego ludzki umysł ani wytwory kultury materialnej nigdy nie będą w stanie wyobrazić. Typ b. rysuje się jako końcowy etap, który w założeniu będzie tutaj raczej służył miejscu nieustannego pogłębiania posiadanej już wiary. Podobna myśl teologiczna przyświecała pierwszym chrześcijanom, jak na przykład Pawłowi piszącemu w *Liście do Filipian*: *Nie jakobym już to osiągnął albo już był doskonały, ale dążę do tego, aby pochwycić, ponieważ zostałem pochwycony przez Chrystusa Jezusa*³⁴⁰; Wcześniej pisząc o doświadczanych cierpieniach wstępowania w ślady Chrystusa: (...) *wszystko uznaję za szkodę wobec doniosłości, jaką ma poznanie Jezusa Chrystusa, Pana mego, dla którego poniosłem wszelkie szkody i wszystko uznaję za śmiecie, żeby zyskać Chrystusa. I znaleźć się w nim, nie mając własnej sprawiedliwości, opartej na zakonie* (Prawie Starego Testamentu – przyp. Autor), *lecz tę, która się wywodzi z wiary w Chrystusa, sprawiedliwość z Boga, na podstawie wiary. Żeby poznać go i doznać mocy zmartwychwstania jego, i uczestniczyć w cierpieniach jego*³⁴¹.

Filozofia dialogu w pryzmacie protestantyzmu zawsze będzie chrystocentryczna. Objawienie biblijne ma charakter relacyjny w tym wymiarze, że ukazuje stosunek Boga do człowieka i człowieka do Boga w przestrzeniach historycznych. Milerski pisze, że *biblijna wizja człowieka nie podkreśla jego autonomii, lecz bycie w relacji do Boga*, co znalazło swoje wypełnienie w obietnicy nastania mesjasza, którym jest Jezus Chrystus a

³⁴⁰ *Pismo Święte...*, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/List-do-Filipian/3/12?, dostęp: 2.04.2019.

³⁴¹ Ibidem, źródło: www.biblia-online.pl/Biblia/Warszawska/List-do-Filipian/3/12?, dostęp: 2.04.2019.

jego osoba jest uprawomocnieniem dialogicznego charakteru zarówno Boga, jak i człowieka³⁴². Kolejno w opublikowanym przez Emila Brunnera w 1941 roku dziele *Objawienie i rozum (Offenbarung und Vernunft)* stara się przedstawić biblijną istotę objawienia poprzez ukazanie jej istoty jako fenomenologicznego spotkania, co przywołuje artykuł: *Objawienie jest bowiem ukazaniem się Bożego „Ja” (I przemówił Pan do...) jako ludzkiego naprzeciwko*³⁴³. W *Podstawowej formie człowieczeństwa* pisze filozof, że Ty wychodzi naprzeciw Ja: (...) z tym swoim byciem wychodzi on, czy raczej (...), „ty” (...) mnie naprzeciw – i to w takie sposób, że nie mogę go wyminąć – w mojej własnej przestrzeni, która (...) nie jest tylko moją, ale również jego przestrzenią³⁴⁴. W rezultacie takiego spotkania człowiek pozostaje zmieniony na zawsze, a u Bartha to człowiek oddzielony dla Chrystusa: *Dopiero spotkanie tego typu umożliwia przemianę egzystencjalną, stawanie się nowym człowiekiem, kształtowanym na wzór Chrystusa*³⁴⁵. Podobną myśl znajdujemy u Lewisa, który naśladowanie Jezusa ukazuje w kategoriach ludzkich, ziemskich, nie tylko jako wstępowanie w ślady cierpiącego Mesjasza, ale i zwykłego człowieka zmagającego się z codziennością, która stawia wiele wyzwań. Aby faktycznie trwać w tej relacji dialogicznej, należy być za nią odpowiedzialnym, stanowić ma ona świadome naśladowanie Chrystusa:

(...) zbliżanie się do Boga, choć zawsze zapoczątkowuje i wspiera je Boża łaska, należy już do nas. (...) naśladowanie Boga w tym życiu – to znaczy naśladownictwo płynące z działania ludzkiej woli, a nie z podobieństwa, na które stworzył nas sam Bóg – musi być naśladownictwem Boga wcielonego. Naszym wzorem jest Jezus nie tylko na Kalwarii, ale również w ciesielskim warsztacie, Jezus chodzący po drogach, spotykający się z tłumami, stający wobec natrętnych żądań i otwartej wrogości, tęskniący za spokojem i prywatnością. (...) to właśnie te wszystkie rzeczy, choć tak zaskakująco różnią się od tego, co zwykle przypisujemy życiu Boga, okazują się nie tylko podobne do Bożego życia, ale wręcz nim właśnie są³⁴⁶.

Barth z kolei wskazuje na szczególną formę objawienia się Boga w Jego Słowie: *Objawienie jako przekroczenie jakościowej różnicy ma konkretną postać – dokonuje się pod postacią Słowa. Bóg przemawia w swoim Słowie (dominus dixit). Dzięki objawieniu w Słowie Bóg oddalony (deus absconditus) staje się Bogiem objawionym (deus*

³⁴² B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 63.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w: *Filozofia dialogu*, przedm. Bogdan Baran, Znak, Kraków 1991, s. 137.

³⁴⁵ B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 80.

³⁴⁶ C. S. Lewis, *Cztery miłości*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 13.

revelatus), a więc Bogiem ujawniającym się człowiekowi w świecie doczesnym³⁴⁷. Jedynie Bóg jest tutaj tym, który może pokonać nieprzemierzony dystans pomiędzy dwoma różnymi rzeczywistościami nieba i ziemi oddzielającymi od niego człowieka. Na poziomie relacyjnym natomiast elementem utraty wspólnoty Boga i człowieka było złamanie przyrzeczonego słowa, przekroczenie zaznaczonej przez Boga granicy, upadek w ogrodzie Eden. Droga powrotu do relacji odbywa się przez osobę Jezusa, ofiarującego łaskę zbawienia dla uratowania wiecznej relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem. To przekroczenie granic ziemi i nieba, które może odbyć się na drodze spotkania z Bogiem, Barth – jak już wspomnieliśmy – wprowadza w oparciu o kategorię, która ma pomóc lepiej zrozumieć istotę nieuchwytności i niecodzienności takiego doświadczenia. Milerski wspomina, że doświadczenie *objawienia*, to jednocześnie doświadczenie *odsłonięcia wieczności*:

W ujęciu Bartha objawienie jest bowiem chwilą, jest wydarzeniem ahistorycznym, w którym absolutnie Inny ujawnia się człowiekowi, w którym wieczność zawiesza doczesność. W konkretnej chwili, określanej w teologii pojęciem *kairos*, zostaje zawieszony czas jako *chronos*. Chwila staje się momentem odsłonięcia się wieczności, kiedy człowiek może rozpoznać swój związek z Bogiem³⁴⁸.

Objawienie znosi to co ludzkie, religijne i kulturowe, ponieważ wyrzywa człowieka ze wszystkiego co dotychczas było jego doświadczeniem³⁴⁹. Pomiędzy Bogiem a człowiekiem zachodzi dialog w osi wertykalnej. Wertykalność u Bartha próbuje uchwycić istotę relacji człowieka z Bogiem, a tym samym jest podstawą do filozoficzno-teologicznego namysłu. Konceptualizuje on taką relację przez warunek zaistnienia konkretnych elementów, a najważniejszym jest przemawianie samego Boga. Stąd także jej bibliocentryzm i indywidualizm: *W tym sensie nie może ona być systemowa, idealistyczna i unifikująca, lecz wywodząca się i podkreślająca egzystencjalne znaczenie jednostkowych wydarzeń spotkania ze Słowem i Tym, który je wypowiada*³⁵⁰. Ten indywidualizm sugeruje, że osobisty dialog z Bogiem jest czymś niepodzielnym, czymś znamionowanym przez osobiste przeżycia i jednostkową istotę człowieka, w rozumieniu Bożego stworzenia. Kiedy spotkanie rzeczywiście ma miejsce?

³⁴⁷ B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 61.

³⁴⁸ Ibidem.

³⁴⁹ B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki...*, s. 72.

³⁵⁰ B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 62.

„Bycie w spotkaniu” jest to po pierwsze, takie bycie, w którym jeden człowiek patrzy drugiemu człowiekowi w *oczy*. Na tym właśnie polega ludzki sens oka: że człowiek dla człowieka staje się oko w oko widoczny. (...) Człowiek dla człowieka widoczny: a więc jako ten drugi, a więc jako różny od tamtego, który go widzi (...) Że się to dzieje, że ten drugi staje się dla niego *jako człowiek widoczny* i że jest przez niego *jako człowiek widziany* – to właśnie jest ludzki sens oka i jego zdolność widzenia³⁵¹.

Patrzeć w *oczy* oddaje konieczny, etyczny fundament spotkania, które powinno osadzać się na autentyczności, otwartości, szczerości i gotowości do odsłonięcia własnego Ja i wyjścia z przeddialogicznego stanu monady w stan dialogu – spotkania właśnie. Kiedy Buber mówił o przestrzeni *pomiędzy*, Barth mówi o podobnej sferze *z*, w znaczeniu *bycia z* „Ty”, przy jednoczesnym pozostawianiu odrębną jednostką będącą w autentycznym dialogu. *Bycie z Tobą* jest dla Bartha rzeczywistym człowieczeństwem: *Ja nie jestem „ty”, ale jestem z tobą. Człowieczeństwo jest urzeczywistnieniem tego „z”*. *Kiedy dwoje ludzi patrzy sobie w oczy, mówi ze sobą i wzajemnie się słucha, wzajemnie udziela sobie pomocy, to są oni ze sobą*³⁵². Zaczyna się jednak od metaforycznego spojrzenia sobie w *oczy*:

Wielka, uroczysta, nieporównywalna chwila, w której między człowiekiem a człowiekiem dochodzi do tego, że spoglądają sobie w *oczy*, że się wzajemnie odkrywają! Chwila ta jest w pewnym sensie zakiełkowaniem wszelkiego człowieczeństwa, bez czego wszystko dalsze byłoby niemożliwe (...) zakiełkowanie człowieczeństwa (...) będzie się mogło dokonywać zawsze tylko (...) twarzą w twarz „ja” i „ty”³⁵³.

Spojrzenie konotowane jest tu jako odkrywanie czegoś, co wcześniej było dla nas niewidoczne, niedostępne naszym oczom, lub pozostawało niezauważone, zakryte, być może sami zamykaliśmy *oczy*, aby nie zobaczyć. Barth wpisuje takie doświadczenie w szeroką perspektywę *bycia dla drugiego człowieka*, to znaczy pozostawiania jego *współczłowiekiem*, przy czym każdy inny wymiar spoglądania w *oczy* tego drugiego, który nie będzie się odbywał na drodze etycznego spotkania, będzie cofał inicjatora kontaktu w stronę *nieczłowieczeństwa*: *Nieczłowiecze jest wszelkie widzenie, które nie zawiera w sobie właśnie widzenia, które nie jest najpierw i przede*

³⁵¹ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa...*, s. 143.

³⁵² Ibidem, s. 167.

³⁵³ Ibidem, s. 145.

wszystkim, na początku i na końcu tym właśnie widzeniem: widzeniem współczłowieka³⁵⁴. Wybrzmiewa tu także warunek początkowy, konieczny, to znaczy: ja sam muszę uczynić siebie widocznym dla drugiego człowieka i przyjąć postawę dialogiczną opartą na własnej, nieprzymuszonej niczym decyzji – *Kiedy jeden człowiek rzeczywiście patrzy drugiemu w oczy, wtedy automatycznie pozwala też temu drugiemu patrzeć sobie w oczy. I to właśnie stanowi konieczny element ludzkiego sensu oka: że człowiek sam czyni się dla drugiego człowieka widocznym*³⁵⁵. Zobaczyć drugiego to znaczy pozwolić mu widzieć siebie: *Jeśli ja nie pozwalam mu widzieć siebie, to na pewno również sam go nie widzę*³⁵⁶. Dookreśla Barth również znaczenie nieczłowieczego widzenia, przez co ma na myśli postawę zamkniętą na innego, która jest opozycyjnym biegunem *bycia dla człowieka*:

Nieczłowiecze byłoby wszelkie widzenie, w którym widzący ukrywałby sam siebie, w którym wzbraniałby się pozwolić widzieć również siebie właśnie temu drugiemu człowiekowi, którego on sam widzi. Trzeba tu mieć na uwadze ten nie pozbawiony znaczenia fakt, że patrzeć sobie jednocześnie w wzajemnie w oczy, a więc wzajemnie się widzieć i być przez siebie widzianym, mogą zawsze tylko dwie osoby, a więc rzeczywiście jakieś „ja” i jakieś „ty”³⁵⁷.

Jeśli chcielibyśmy odnieść się do dialogu wertykalnego, to należałoby spojrzeć w oczy samego Boga, co również może być spojrzeniem bardzo wymownym i głębokim. Takie było spojrzenie Piotra, który zapał się Jezusa w krytycznym momencie, mimo, że był jednym z najbliższych Jezusowi apostołów i wiernie naśladował swojego mistrza i przyjaciela. To rodzaj spojrzenia, które konfrontuje z samym sobą i uświadamia człowiekowi własną nędzę i konieczność gruntownej zmiany moralnej. Ten moment spojrzenia sprawia, że człowiek, tak jak w Ogrodzie Eden pozostaje nagi przed oczami Boga i czuje wstyd, który może być zakryty tylko przez Jezusa Chrystusa i ustanowione Nowe Przymierze. C. S. Lewis, w *Czterech miłościach* pisze, że kiedy spojrzymy w twarz Boga, okazuje się, że jest kimś kogo znamy, ponieważ doświadczamy jego atrybutów w relacjach z innymi ludźmi:

Kiedy ujrzymy oblicze Boga, będziemy wiedzieli, że znaliśmy je zawsze. To On był częścią każdego z naszych ziemskich doświadczeń niewinnej miłości – On tę miłość w każdej chwili

³⁵⁴ Ibidem, s. 143.

³⁵⁵ Ibidem.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ B. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa...*, s. 143-144.

tworzył, utrzymywał w istnieniu i poruszał. To wszystko, co już na ziemi było w nas prawdziwą miłością, należało w znacznie większym stopniu do Niego niż do nas, zaś do nas mogło należeć tylko dlatego, że było Jego³⁵⁸.

Natomiast Barth w *Istocie Człowieczeństwa* do metafory percepcji wzrokowej, kontaktu wzrokowego, bezpośredniej relacji twarzą w twarz, która ma obrazować etyczność spotkania, dodaje percepcję słuchową, to znaczy, oprócz tego, że musimy być gotowi do spojrzenia w oczy innemu, to także powinniśmy *otworzyć swoje uszy* na to jakie doświadczenie chce z nami podzielać, o czym opowiedzieć. Jest to swoisty dyskurs twarzy, który jest indywidualny, wyraża jednostkowe i неповtarzalne doświadczenie, wzywa do relacji dialogicznej – jak doświadczamy tego w spotkaniu z Innym, którego reprezentuje pakistański konwertyta. Usłyszeć, czyli przekroczyć granicę widoczności i własnego wyobrażenia na temat Ty. To także otwartość i gotowość do nawiązania dialogu:

chodzi o to, aby także „ja” *usłyszało* wypowiedź drugiego człowieka. Słowo usłyszane od „ty” jest jego czynnym samo oznajmieniem w stosunku do mnie. Również ten drugi chce teraz przekroczyć granicę samej tylko widoczności. Również on nie pozostawia mnie w wyobrażeniu, jakie sobie o nim wytworzyłem. Również on chce teraz przedstawić sam siebie, tzn. zaprasza mnie teraz do porównania mojego obrazu o nim z tym, co on sam może do niego wnieść. (...) Właśnie dlatego i w tym zamiarze ze mną mówi. W tym sensie słyszeć go, przyjmować znaczy: słuchać go³⁵⁹.

Usłyszeć to znaczy skonfrontować rzeczywistość z własnym wyobrażeniem o nim, odrzec siebie z ukształtowanej iluzji na temat człowieka, którego spotykam. Jeśli tego nie zrobię, nasze spotkanie w dalszym ciągu będzie w fazie *nieczłowieczeństwa*. Aby wejść w dialog, nie tylko pozorny, ale faktycznie *być dla człowieka*, nie da się ominąć tej konfrontacji. Spotkaniu w znaczeniu filozofii dialogu nie może towarzyszyć pozorność czy hipokryzja, ponieważ sięga się tu dużo głębiej, tak aby odkryć *człowieczeństwo* w jego istocie. Swoista dyskursywność zawarta w filozofii dialogu, czyni ją w jakiś sposób filozofią dyskursu twarzy lub dyskursywności spotkania „ja” i „ty”, które bez siebie są tylko pustyni podmiotami:

³⁵⁸ C. S. Lewis, *Cztery miłości...*, s. 171.

³⁵⁹ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa...*, s. 149.

To ja potrzebuję, aby drugi człowiek przedstawił mi siebie, aby mi siebie ukazał – cokolwiek by przy tym miało nastąpić i cokolwiek miało być: ja sam nie jestem jeszcze prawdziwie „ja”, jestem przecież ciągle jeszcze bez niego, jestem ciągle jeszcze pustym podmiotem, jeśli nie wychodzę poza tę trudność wobec niego³⁶⁰.

Spotkanie nie zaistnieje, jeśli nie będziemy wystarczająco zdecydowani, by zwrócić się w stronę innego; metaforycznie Barth posługuje się tu określeniem *pukania* do istoty drugiego człowieka: *Zwracać się do drugiego człowieka to tyle co pukać do niego swoim własnym byciem i domagać się wpuszczenia*³⁶¹. To akt niemal ostateczny w dyskursie Bartha, ponieważ wymaga nie lada inicjatywy w dążeniu do nawiązania rzeczywistego dialogu. Pojawia się przy tym element ryzyka, ponieważ, mimo całkowitego oddania *dla człowieka*, Ty może nie otworzyć się na etyczne spotkanie. Nie mniej jednak człowieczeństwo do takich prób zobowiązuje: *Cokolwiek by stąd dla mnie miało wyniknąć, nie mogę i nie wolno mi z tego pukania zrezygnować. Człowieczeństwo spotkania między „ja” a „ty” wymaga, abym właśnie pod tym względem uczynił nie tylko kilka prób, ale wszystko, co w mojej mocy*³⁶². Zakładając, że spotkanie zaistnieje, będzie ono w konsekwencji prowadziło do dalszych etapów. Zobaczyliśmy siebie i usłyszeliśmy swoje mówienie, pozostaje wezwanie do odpowiedzi poprzez konkretne działania mające na celu *współczłowieczeństwo*:

(...) bycie w spotkaniu polega na tym, że w akcie swego bycia okazujemy sobie wzajemnie *pomoc*. (...) Zachodzi tu w istocie pewien konieczny związek. Jeśli „ja” i „ty” rzeczywiście się widzą, jeśli „ja” i „ty” mówią ze sobą i wzajemnie się słuchają, to jest rzeczą nieuniknioną, że tym samym wzajemnie się *wzywają* – *wzywają do czynu*³⁶³.

Współczłowieczeństwo polega to na zasadzie wzajemności, która powinna towarzyszyć spotkaniu – relacji dwojga. Wzajemność wymaga obopólnego spojrzenia (zobaczenia), mówienia do siebie nawzajem ale i słyszenia tego drugiego, co będzie prowadziło do doświadczenia *wspólnoty*. Dla Bartha, to wspólnota jest esencją spotkania i celem, do którego dążą uczestnicy³⁶⁴: *Polega ona (wspólnota – przyp. Autor) na tym, że w naszym*

³⁶⁰ Ibidem, s. 150.

³⁶¹ Ibidem.

³⁶² K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa...* s. 153.

³⁶³ Ibidem, s. 156.

³⁶⁴ Ibidem, s. 157.

*działaniu jesteśmy wzajemnie dla siebie (...) To właśnie ta wspólnota (...) prowadzi spotkanie między „ja” i „ty” ku jego celowi i czyni bycie człowieka ludzkim*³⁶⁵.

Ciekawym aspektem namysłu tego protestanckiego filozofa jest zasada substytucji, której konkretyzacja może przybierać najbardziej prozaiczne formy, a jednocześnie sprawdzać się w dziedzinie relacji bez nadmiernej idealizacji męczeństwa, które jest formą najwyższą dla tej kategorii. Temat substytucji poruszaliśmy już odwołując się do levinasowskiej perspektywy dialogu. Substytucja jako męczeństwo w chrześcijaństwie jest każdorazowo rozumiana przez postawę Mesjasza, *Albowiem Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć i oddać swe życie na okup za wielu* (Mk 10,45). W rozumieniu Bartha ta recepcja nie zostaje umniejszona lub pominięta, ale szuka dalszych form, w których dialog może się przejawiać, jest to przede wszystkim aktywne współodczuwanie i towarzyszenie człowiekowi. Nie można zastąpić drugiego człowieka w jego istnieniu i jego osobistej odpowiedzialności, ale można udzielić mu pomocy, *stać blisko drugiego człowieka*:

Udzielać pomocy to tyle co stać czynnie przy drugim człowieku – stać przy nim tak blisko, aby własne działanie było wsparciem dla jego działania. Udzielać pomocy znaczy zatem tyle co nie pozostawiać drugiego człowieka w jego byciu i działaniu sobie samemu, lecz własnym byciem i działaniem uczestniczyć zarazem w problemach, troskach, ciężarach i utrapieniach jego bycia i działania, swoim własnym życiem brać na siebie zarazem troskę o życie drugiego człowieka³⁶⁶.

Tej ostatecznej substytucji, postawienia się w miejscu człowieka dokonał Bóg przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, to znaczy, że przekraczające ludzkie wysiłki wsparcie uzyskać można tylko w relacji wertykalnej „ja-Bóg”, a nie „ja-ty” w rozumieniu czysto międzyludzkim. W relacji z drugim człowiekiem „ja” *Może jednak być dla niego: może być tak blisko niego, że jego własne bycie nie poniesie go wprawdzie, ale wesprze, nie zapewni mu zwycięstwa i pokonania wszystkich trudności, ale da pociechę i zachętę, nie wyzwoli go ale mu ulży*³⁶⁷. Substytucja na miarę możliwości człowieka nie umożliwia pozbycia się odpowiedzialności za siebie samego (tego drugiego) ale jeszcze bardziej uświadamia niepodzielność jego doświadczenia w pełnym wymiarze, które to doświadczenie może podzielać tylko z Bogiem. *Współczłowieczeństwo* ujawnia się na poziomie świadomej relacji z drugim człowiekiem; relacji, która posiada zalążki wartości etycznych umotywowanych

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Ibidem, s. 158.

³⁶⁷ Ibidem, s. 159.

fundamentem biblijnym. Perspektywa Bartha odsłania także, że człowiek bez człowieka zмага się z doświadczeniem pustki, poczucia niespełnienia, ponieważ pozostaje w stanie przeddialogicznym. Pustka może być wypełniona przez dialog wertykalny z Bogiem i horyzontalny z drugim człowiekiem, które warunkują pełnię człowieczeństwa: *Czekałem na ciebie, szukałem cię, zanim mnie spotkałeś, myślałem o tobie, zanim cię jeszcze poznałem. Spotkanie z tobą nie jest dla mnie spotkaniem z zakłócającym mi spokój obcym człowiekiem, lecz z kimś bliskim, kogo brak od dawna odczuwałem, bez kogo ja sam byłbym pusty i nic nie znaczący*³⁶⁸. Barth jednak przesuw granicę dalej, ustanawiając miarę człowieczeństwa, która może dojść swojego kresu w równolegle realizowanym dialogu z Bogiem i współczłowiekiem, ponieważ konkluduje, że przeznaczeniem człowieka w jego faktycznym człowieczeństwie jest bycie *sprzymierzeńcem Boga*³⁶⁹: *Jest wielką tajemnicą człowieka, że należy on do Boga, że Bóg – w osobie Człowieka Chrystusa jest dla niego*³⁷⁰.

Myśl Bartha ukazana w tomiku *Jedna chwila, jedno spojrzenie* w wielu momentach lektury prezentuje dialogiczną formułę postulowanych idei oraz przywołuje w wielu miejscach skojarzenia z filozofią spotkania. Jedną z ważnych kategorii tej myśli jest dialog, czy też spotkanie. U protestanckiego teologa będzie to spotkanie w wymiarze „Ja-Ty”, „Ja-Bóg”, „Ja-Inny” – zawsze jednak wyznacznikiem i imperatywem aksjologicznym będzie tu miłość Boga lub Bóg, który jest w swoich atrybutach sprawiedliwy, dobry, miłujący i wychodzi w stronę *biedy* człowieka. Barth nie odnosi się tylko płaszczyzny fizycznej, ale przede wszystkim rozumie człowieka, jako istotę duchową stworzoną przez Boga, która ma możliwość pozostawania z Nim w relacji. Forma przekazu myśli przypomina okruchy, ślady refleksji teologicznej ujęte w kilkunastu tekstach opatrzone tytułami takimi jak przykładowo: *Zaakceptowane granice, Drugi człowiek, Cudzoziemiec, Mówić ze sobą, czy Wspólnota*. Przytoczone fragmenty myśli filozoficznej teologa protestanckiego pomagają w najbardziej precyzyjny sposób zrozumieć sens jego światopoglądu w odniesieniu do zagadnienia *inności, drugiego, oraz dialogu*. Jednocześnie jego teologia wyznacza ostre granice polaryzujące kategorie przeciwstawne wiara-religia, chrystocentryczność-antropocentryczność, odrzuca także Barth możliwość rozumowego poznania Boga, który ten rozum będzie zawsze przekraczał.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Ibidem, s. 162.

³⁷⁰ Ibidem.

Koncepcja szwajcarskiego teologa ustanawia perspektywę chrystocentryczną, więc skoncentrowaną na osobie Chrystusa. W *Podstawowej formie człowieczeństwa* autor na samym początku odróżnia człowieczeństwo Jezusa od człowieczeństwa ogólnego. Człowieczeństwo Jezusa zostaje ukazane jako jednostronnie skierowane wobec człowieka i nie zawierające elementu wzajemności charakterystycznego nierzadko w filozofii dialogu. Chrystusa ukazuje Barth jako wzorzec człowieczeństwa: *Człowieczeństwo Jezusa polega na Jego byciu dla człowieka. Z obowiązującego charakteru tego wzorca wynika przede wszystkim następująca jak najszerzej ujęta definicja: człowieczeństwo jako takie, człowieczeństwo każdego człowieka polega na tym, że istotą określającą jego bycie jest współbycie z innym człowiekiem*³⁷¹. Człowieczeństwo, o którym pisze Barth jest nierozdzielnie związane z biblijną antropologią ukazującą stworzenie człowieka i sytuującą go w miejscu przymierza ze Stwórcą: *Człowiek jest przez to, że jest stworzony przez Boga dla Boga, jako stworzenie Boże dla przymierza z Bogiem. (...) Sposób bycia człowieka jest parabolą jego sensu, a więc tego, że jest on stworzony przez Boga dla Boga. Ta paraboliczna określoność ludzkiego bycia, ta analogia i podobieństwo jego sposobu do jego sensu jako takiego jest jego człowieczeństwem*³⁷².

Istotą człowieczeństwa w ogóle jest współbycie człowieka z innym człowiekiem, przy czym: (...) *odróżniamy człowieczeństwo w ogóle od człowieczeństwa Jezusa. Również w stosunku człowieka do człowieka występuje element bycia wzajemnie dla siebie, ale tylko człowieczeństwo Jezusa można określić wyczerpująco i wyłącznie po prostu jako bycie dla człowieka. Całkowite bycie dla innego człowieka jako określenie bycia nie może wchodzić w grę dla nikogo innego poza Jezusem*³⁷³. W przypadku człowieczeństwa Jezusa – co zostało już wspomniane – obecne jest „dla” jednokierunkowe, co wyklucza wzajemność, która charakteryzuje współbycie człowieka dla człowieka. W zbiorze refleksji filozofa *Jedna chwila, jedno spojrzenie* odnajdujemy korespondujący z powyższym stwierdzeniem tekst na temat człowieczeństwa Jezusa i otwartej perspektywy relacji wertykalnej „Ja-Bóg”:

Ażeby się okazać Bogiem prawdziwym, Bóg nie musi uwolnić się od człowieczeństwa. Byłaby to fałszywa boskość fałszywego Boga, gdybyśmy w niej i wraz z nią nie stali jednocześnie w obliczu Jego miłości do ludzi. W Jezusie Chrystusie, taka fałszywa boskość została wyśmiana

³⁷¹ Ibidem, s. 133.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Ibidem, s. 134.

raz na zawsze. W nim raz na zawsze zapadła decyzja, że nie będzie Boga bez ludzi. Nie w tym znaczeniu, że Bóg potrzebuje człowieka, po to by dopiero jako jego partner być rzeczywiście Bogiem. On nie musi być dla człowieka (chciałoby się nawet powiedzieć: powinien być raczej przeciw niemu) (...) W swej wolności Bóg chce być nie przeciw człowiekowi, lecz dla niego. On naprawdę chce być partnerem człowieka, okazać mu wszechmoc swojego miłosierdzia i być jego Zbawcą³⁷⁴.

„Niepojętość” tego jednoczesnego bycia Bogiem i człowiekiem skupionego w osobie Zbawiciela przekracza ludzkie możliwości rozumienia, co wymaga całkowitego zawierzenia Bogu i jego łasce, jak głosi jeden z postulatów protestantyzmu. Píše o tym także *W dialogu z Lutrem* Bogdan Zeler, cytując słowa tytułowego reformatora: *gdy te dwie natury Chrystusa - boskość i człowieczeństwo – sprowadzi się do jednej istoty, buntuje się nasz rozum i mówi: Nie rozumiem tego. Jednak jestem wdzięczny za to wyzwanie. Przecież nie jest napisane, że mamy to rozumieć i pojmować, lecz oddać się Tobie i wierzyć w Słowo Ewangelii, które wyraża się działaniem Ducha Świętego i kochać Boga za jego Prawdziwość*³⁷⁵. Podobnie jak Kierkegaard, Barth podkreśla różnicę pomiędzy religijnością a wiarą i waloryzuje postawę wiary ponad religijnymi praktykami. W centrum wiary ustanawia Słowo Boże, czyli Biblię, Chrystusa, przy czym te trzy wartości są stawiane ponad koncepcjami religijnego chrześcijaństwa w mniejszym lub większym stopniu odbiegającymi od wymienionych wyżej wartości, pozostając jedynie ich bardziej lub mniej wiernymi reprezentacjami.

Bartha zdarza się określać teologiem Słowa, ponieważ Słowo Boże traktował jako źródło poznania Boga. Jego teologia jest więc nie tylko chrystocentryczna, ale i bibliocentryczna, przy czym obie te cechy są dystynktywne dla protestantyzmu. Jego zdaniem, podobnie jak innych filozofów dialogu w jego współczesnych wymiarach (np. Abraham Joshua Heschel), Bóg jest stroną aktywnie działającą na rzecz nawiązania relacji z ludźmi – Bóg wychodzi w stronę człowieka i jego osobistej biedy, a dziś może najbardziej samotności w tłumie. Zdaje się, że współczesność sprzyja głębszemu namysłowi nad kształtowaniem relacji Ja-Bóg (wymiaru wertykalnego), bardziej niż Ja-Ty płaszczyzny horyzontalnej, jeśli mówimy o zbiorowości zamkniętych na siebie monad. Ważne w kontekście monad jest mówienie o ich potencjale „przeddialogicznym”, to znaczy, że każda taka postawa może poprzez dialog prowadzić

³⁷⁴ K. Barth, *Jedna chwila, jedno spojrzenie*, wybór: Eberhard Busch, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2003, s. 22.

³⁷⁵ B. Zeler, *W dialogu z Lutrem*, Augustana, Bielsko Biała 2018, s. 91.

do stawania się bardziej ludzkim (w znaczeniu etycznym) dla drugiego człowieka: (...) *kiedy spotyka się dwoje ludzi, nie zaś tylko dwie rzeczy, które toczą się ku sobie i zderzają ze sobą, znaczy to właśnie, że ty i to, czym ty jesteś, nie jest dla mnie zamknięte i że ja ze swej strony nie zamykam się przed tobą i przed tym, czym ty jesteś. Tak więc kiedy ja jestem „ja”, a ty jesteś „ty”, jesteśmy wobec siebie wzajemnie otwarci*³⁷⁶. Kategoria *otwartości* pozostaje kluczową u Bartha, tak jak i innych filozofów tego nurtu. Bez otwartości spotkanie nie zaistnieje, dialog nie zostanie rozpoczęty, a relacja wciąż będzie tylko pewną odległą potencjalnością. Natomiast Ja nie istnieje bez Ty: (...) *bycie w spotkaniu jest byciem w otwartości jednego człowieka wobec drugiego i dla drugiego: „Ja jestem skoro ty jesteś” – dokonuje się zasadniczo przez to, że jestem dla ciebie nie zamknięty, lecz otwarty. Ja nie jestem „ty” i twoje bycie nie jest moim, podobnie jak moje nie jest twoim. Ale ja ze wszystkim, czym jestem ja, spotykam ciebie ze wszystkim, czym jesteś ty, i tak samo ty spotykasz mnie*³⁷⁷. Jednak moment otwarcia dialogu Ja-Bóg, warunkuje otwarcie na Innego i przekształca monadę w strukturę otwartą dla relacji opartych na etycznym dialogu i nie stroniących od postawy substytucyjnej. Na powrót przywołuje Barth perspektywę chrystocentryczną, a przy tym postawę litości Boga do człowieka nie opartą o asymetryczną, przedmiotową relację, a raczej pozycję bliższą levinasowskiej substytucji: *Jezus mówi: Żal mi tego tłumu (Mt 15,32) (...) Termin ten mówi: potrzeby i cierpienia (...) przewrotność i bezradność, opuszczenie i zagrożenie były mu nie tylko bliskie, ale były w Jego sercu, w Nim samym. Odejmuwał im jem brał na siebie, odczuwał je jako swą własną nędzę, za nich je niósł i znosił*³⁷⁸.

Wspomniany wcześniej C.S. Lewis, znany nie tylko jako autor *Opowieści z Narnii*, jest również autorem wielu publikacji dotyczących teologii protestanckiej. Przyjmująca formę eseistyczną pozycja *Cztery miłości*, ukazuje niejednorodność postawy miłości, która wyraża się każdorazowo w relacji z drugim człowiekiem i która jest skontekstualizowana przez relację. Możemy spotkać się z przywiązaniem, miłością rodzicielską, erotyczną lub miłością w typie *caritas*, która ma oddawać najpełniej relację z Bogiem, warunkującą relację z drugim człowiekiem opartą na fundamencie chrześcijaństwa i protestanckiej etyki. Przytoczony poniżej fragment koresponduje z perspektywą Bartha i ukazuje esencję człowieczeństwa Jezusa, którego życie było

³⁷⁶ K. Barth, *Podstawowa forma człowieczeństwa...*, s. 144.

³⁷⁷ Ibidem, s. 144.

³⁷⁸ K. Barth, *Jedna chwila...*, s. 23.

skierowane na potrzeby innych, nierzadko innych rozumianych jako wrogowie, ponieważ Jezus zawsze był postacią kontrowersyjną i łamiącą stereotypy i konwenansowe rozumienie Tory. Granica tabu przekraczana była w kontaktach z osobami wykluczonymi ze społeczności izraelskiej, takimi jak trędowaci, prostytutki, Samarytanie, Kananejczycy – czyli osobami stygmatyzowanymi kategorią nieczystości. Ten wizerunek Jezusa przybliży także Lewis w swoim namyśle: *Wolimy naśladować Tego, który płakał nad Jerozolimą i przy grobie Łazarza, który kochał wszystkich (...)*³⁷⁹. Taka miłość, której nośnikiem jest Jezus, w optyce Lewisa jest *miłością-darem*, dzięki któremu możemy być w relacji dialogicznej z osobami marginalizowanymi, niechcianymi, odrzucanymi przez ogół społeczeństwa: (...) *Boska miłość-dar w człowieku pozwala mu kochać tych, którzy z natury nie budzą miłości: trędowatych, przestępców, wrogów, idiotów, ludzi nadąsanych, nadętych ale szyszczących z innych*³⁸⁰. Dalej pisze o tym, że miłość *caritas* jest ryzykowna, ale to ryzyko, tak jak u Bartha jest domeną człowieczeństwa w pełni, tego typu ryzyko zawsze przynosi korzyść, nawet jeśli człowiek spotyka się z odrzuceniem ze strony tego drugiego:

Kochać oznacza wystawiać się na ryzyko. Nieważne, co pokochasz – twoje serce z pewnością będzie cierpieć, może nawet zostanie złamane. Jeśli chcesz je uchronić w nienaruszonym stanie, nie wolno ci go oddawać nikomu i niczemu (...) Starannie zamknij je w ramach hobby i drobnych luksusów, unikaj wszelkich uwikłań, bezpiecznie zamknij je na klucz w szkatułce czy też trumnie własnego samolubstwa. Jednak pozostając w takiej szkatułce – bezpiecznej, ciemnej, bez ruchu i dostępu powietrza – twoje serce ulegnie zmianie. Nie zostanie złamane; stanie się niemożliwe do złamania, niewzruszone, stracone na zawsze³⁸¹.

Takie rozumienie miłości zdaniem Lewisa uobecnia się w relacjach posiadających podstawę etyczną czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy też nie, ponieważ w okazywaniu pomocy drugiemu odnajdujemy pierwiastek samego Boga: (...) *każdy nieznajomy, którego nakarmimy lub przyodziewemy, to Chrystus, i wydaje się, że jest to z naszej strony miłość-dar niezależnie od tego, czy mamy tego świadomość, czy nie. Miłość, której na imię Bóg, potrafi działać w ludziach, którzy nic o niej nie wiedzą. W przypowieści o Sądzie Ostatecznym (Mt 25,31-46) „owce” nie mają pojęcia ani, że Bóg był obecny w odwiedzanym przez nie więźniu, ani że skrywał się w nich samych, kiedy*

³⁷⁹ C. S. Lewis, *Cztery miłości...*, s. 149.

³⁸⁰ Ibidem, s. 157-158.

³⁸¹ Ibidem, s. 149.

*przyszły go odwiedzić*³⁸². Nawiązując do myśli Bartha, szczególnie w tym, że Bóg nie potrzebuje człowieka aby być Bogiem, ale z jego atrybutów wynika to, że poświęcił wszystko dla ratowania każdego człowieka w ofierze złożonej z siebie samego (w Jezusie), odnieść się możemy do konkluzji poczynionej przez Lewisa w *Czterech miłościach*, kiedy pisze on o miłości *caritas*, której pochodzenie wiąże się z istotą samego Boga:

(...) Bóg, który niczego nie potrzebuje, miłością powołuje do istnienia całkowicie zbędne istoty, aby móc je kochać i doskonalić. Stwarza wszechświat, z góry przewidując – a może powiedzmy, „widząc”? W Bogu nie ma przecież czasu? – chmurę brzęczących much wokół krzyża, ubiczowany do krwi grzbiet przyciskany do chropawego słupa, gwoździe wbijane w nerwy nadgarstków, powracającą raz za razem duszność, kiedy ciało opada pod własnym ciężarem, powracający raz za razem koszmarny ból pleców i ramion, kiedy trzeba się dźwignąć, żeby zaczerpnąć oddechu³⁸³.

Natomiast Barth wskazuje, na istotę postawy dla drugiego człowieka widocznej w życiu Chrystusa bez reszty poświęconego woli Boga wobec człowieka w znaczeniu ludzkości w ogóle:

Litość to postawa, w której jeden wkracza w życie drugiego, gdy tamten tego potrzebuje. (...) W tym właśnie znaczeniu Jezus „okazuje litość” (...) Wypełnia wolę Boga przez to, że jest dla ludzi. Dla nich umiera, po to by dla nich żyć. Jest on dla nas ludzi, dlatego, że sam Bóg jest dla nas. (...) W człowieczeństwie Jezusa odzwierciedla się istota samego Boga. (...) Bóg nie tylko miłuje, On jest Miłością. I właśnie siebie, jako Miłość przedwieczną, potwierdza i zwiastuje światu w człowieczeństwie Jezusa³⁸⁴.

Filozof w *Podstawowej formie człowieczeństwa* ukazuje również kontekst relacji podmiotowej jaka jest budowana ze strony Boga do człowieka, zwracającego się do niego bezpośrednio jako do Ty, które na to wezwanie może odpowiedzieć. Uwidacznia się w tym miejscu związek Bartha z kalwinizmem, a szczególnie doktryną predestynacji, swego rodzaju przeznaczenia, czy powołania oferowanego człowiekowi przez Stwórcę. Powołania, które jest niepowtarzalne i wiąże się z wybraniem tego konkretnego człowieka. Unikatowość relacji Ja(Bóg)-Ty(człowiek) widoczna jest w

³⁸² Ibidem, s. 158.

³⁸³ Ibidem, s. 156.

³⁸⁴ K/ Barth, *Jedna chwila...*, s. 23.

refleksji zawartej w pozycji *Jedna chwila, jedno spojrzenie: Kiedy mianowicie dzięki wierze w Słowo Boże człowiek uświadomi sobie, że jego tak niewiele znaczące życie Bóg od wieków wybrał i umiłował, oraz dostrzeże, w jaki sposób je wybrał, kiedy sobie następnie uświadomi, co w czasie dla niego uczynił, wówczas w życiu ludzkim odkrywa postulat szacunku: widzi mianowicie, jak wiele uwagi Bóg mu poświęca*³⁸⁵. Barth przypisuje każdej istocie ludzkiej *znamię jednorazowości, niepowtarzalności, jedyności, czegoś niezastąpionego*³⁸⁶. Podobne ujęcie wyjątkowości każdorazowego ludzkiego istnienia przypomina po trosze perspektywę Levinasowską, która nakłada na Ja obowiązek ochrony tej unikatowej konstrukcji innego, ale także optykę Tischnera korespondującą z zagadnieniem poszanowania odrębności tego drugiego bez narzucania mu siebie co byłoby jednoznacznym uprzedmiotowieniem, a więc i negacją dialogu. Jednak „ja” nie istnieje w całej swojej pełni bez „ty”: *samowystarczalne ja jest iluzją (...) tylko jako „ja” myśląc i wypowiadając to „ja”, nie jestem dla siebie, nie jestem sam, nie wystarczam sobie samemu, lecz jestem różny od „ty”, w którym mam istotę równą sobie, i pozostaję w relacji do tego „ty” (...) Skoro ja jestem, to również drugi człowiek jest równy mnie. Jestem, będąc w pewnej relacji do niego*³⁸⁷. Dlatego równie kluczowe jest tutaj wystąpienie pojęcia *wspólnoty*, jako relacyjnej pomiędzy różnymi „Ja i Ty” w perspektywie horyzontalnej, ale warunkowej przez wcześniej nawiązaną relację „Ja-Ty(Bóg)”. Mówi Barth o *wspólnocie* w znaczeniu teologicznym. *Wspólnota* to także *lud Boży*, biblijne zgromadzenie świętych, a nie tylko zlepek zatomizowanych jednostek, przy czym za Milerskim możemy podkreślić, że: *Zarazem jednak wspólnota nie powinna być traktowana w kategoriach rzeczywistości, która występowałaby przed jednostką jako jakiś ogół bądź abstrakt*³⁸⁸. Tak więc wspólnota i jednostka nie będą się w swojej istocie wykluczały: *Wspólnota to nie totalność, lecz zawsze konkretni ludzie, spotykający się w jednostkowości i indywidualności własnej egzystencji. Wspólnota „nie oznacza zniesienia, ograniczenia czy wytarcia niepowtarzalności jednostki”*³⁸⁹.

Bóg też może być spotkany w drugim człowieku, dlatego przenikalność warstwy horyzontalnej i wertykalnej trudna jest tutaj do rozdzielenia. Spotkanie etyczne w zasadzie wynika z esencjonalności nowotestamentowego nauczania Jezusa, który wymaga postawy dialogicznej i opartej o wartości najwyższe, najczystsze takie jak

³⁸⁵ Ibidem, s. 32.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem, s. 137.

³⁸⁸ B. Milerski, *Myśl dialogiczna...*, s. 62.

³⁸⁹ Ibidem.

przyjaźń czy miłość braterska. Dlatego właśnie pożądaną postawą jest wcielenie się w rolę *miłosiernego Samarytanina*, który udziela pomocy człowiekowi, którego zwyczajowo mógłby uznać za nieczystego, jak wcześniej też uznali poprzedzający go na tej drodze *kapłan i lewita*: *Pisząc o Bogu jako o Ty, które wymyka się naoczności, zauważał, że często owo boskie Ty spotyka nas pod postacią bliźniego, który „wpadł w ręce oprawców”*³⁹⁰. Barth wspomina także o sytuacji wystąpienia dwóch monologów wypowiedzianych przez „ja i ty” obok siebie – nie ma możliwości zaistnienia wspólnej przestrzeni dialogu. Zanika również umiejętność słuchania, co skutkuje dysfunkcjami komunikacji wzajemnej. Monolog może przyjąć formę *pustosłowa* lub nowszych zjawisk w dyskursie internetowym takich jak dyskurs *hejtu*, tak zwanej „mowy nienawiści”: *Większość wypowiedzianych przez nas i słyszanych słów nie ma nic wspólnego z dialogiem dwóch osób, z próbą wzajemnego słuchania się. (...) nasze słowa są po większej części czymś niehumanicznym i barbarzyńskim, dlatego, że nie mówimy ich wzajemnie do siebie i nie chcemy słuchać jeden drugiego. Gdy je wypowiadamy, nie szukamy siebie nawzajem, nie chcemy też drugiemu pomóc*³⁹¹. Barth nie diagnozuje w ten sposób jakichś konkretnych grup społecznych czy jednostek – zamiast tego stara się ukazać uniwersalny stan ludzkiej moralności, uznając, że jest on domeną każdego człowieka: *tak jest w rozmowach prywatnych, tak w kazaniach, wykładach i dyskusjach. Nie inaczej też w książkach i artykułach gazet*³⁹² – w przedsięwzięciach gdzie zawsze chodzi o spotkanie Ja i Ty, czyli w całym człowieczeństwie człowieka słowo zostaje pozbawione treści, przeradza się w pustosłowie objęte inflacją. Inflacja ta u Bartha rozumiana jest przede wszystkim jako utrata wartości wypowiedzianych słów – mówi się dużo, szybko, niedbale i zapominając o jednej z decydujących cech komunikowania – raz wypowiedzianego słowa nie możemy cofnąć, jeśli wypowiemy jedno słowo za dużo, może zaważyć to na relacji Ja-Ty bezpowrotnie. Autor wiąże fakt relacji dialogicznej z drugim człowiekiem jako rezultat wcześniej związanej relacji dialogicznej z osobą Stwórcy: *Bóg bez drugiego człowieka, to iluzja i bóg*³⁹³. Wszelkie postawy dążące przeciwko godności człowieka są jakby aktem nienawiści do Bożego stworzenia oraz Boga, który za tym stworzeniem niejako stoi – w tym kontekście wspomina Barth o nienawiści: *Człowiek nie będący współ-człowiekiem, jest nie-człowiekiem. (...) Jeśli w mojej samotności wybiorę drugiego człowieka przeciw*

³⁹⁰ Ibidem.

³⁹¹ K. Barth, *Jedna chwila...*, s. 23.

³⁹² Ibidem, s. 50.

³⁹³ Ibidem, s. 45.

*sobie samemu, wtedy wejdę w obszar jeszcze bardziej straszliwej samotności, w której Bóg nie będzie już dla mnie Bogiem. (...) Jeśli swego bliźniego traktuję jak rzecz, którą mogę się posługiwać, wtedy zapewne zechcę się posługiwać również Bogiem*³⁹⁴.

Według Bartha jedną z konsekwencji tego odwrócenia się od Boga i relacji dialogicznej z nim, czy też postawy *Oto jestem!* wspominatej przez Tischnera jest odwrócenie wartości moralnych i zagrożenie absolutyzmami, które prowadzą do uprzedmiotowienia innego oraz mogą skazywać w konsekwencji na prześladowania religijne. Uprzedmiotowienie zawsze rości sobie złudne prawo do władzy nad drugim. Szczególnie symptomatyczna jest kategoria *mamony* – jako rzeczywistego zagrożenia dla utraty wolności człowieka i Barthowskiego nie-człowieczeństwa. Wyłania się tu kolejna para opozycyjna w dyskursie filozofa, Bóg pozostaje wykluczającym się biegunem na linii z *mamoną*:

Dzieje świata są również historią niezliczonych absolutyzmów posiadających dość sił żywotnych, żeby wyrosnąć nad głowę jemu, który miał być i powinien był pozostać ich panem. I nie pomoże tu żadne powoływanie się na wolność człowieka: one to stanowią motory społeczeństw. A oto jedna z tych bezpańskich mocy: mamona. W całej swej wewnętrznej bezwartościowości pieniądz staje się wtedy kwintesencją wszystkich niemal ludzkich wartości – nie pieniądz jaki taki, lecz pieniądz, który człowiek w swym mniemaniu posiada, podczas gdy w rzeczywistości to on trzyma człowieka w swym posiadaniu³⁹⁵.

To także najprostsza droga do *nieczłowieczeństwa* obecnego w spotkaniach ludzi o postawach tyrana i niewolnika, może być to także kluczowe w rozważaniach pozycji mniejszości chrześcijańskich w regionach dotkniętych prześladowaniami religijnymi. Spotkanie takie oparte będzie nie na wartości etycznej i dążeniu do bycia *współczłowiekiem* tego drugiego, ale jego fundamentem będzie uprzedmiotowienie człowieka i chęć panowania nad nim. Bez wolności obu jednostek spotkanie nie ma możliwości zaistnienia: *Wszystko to staje się niemożliwe, kiedy spotykają się jako tyrani i niewolnicy. Między tyranem i niewolnikiem nie ma prawdziwego spotkania, a i prawdziwe spotkanie staje się natychmiast nieprawdziwe, jeśli przez jedną czy drugą stronę zaczyna być rozumiane i urzeczywistniane jako spotkanie tyrana i niewolnika. Prawdziwe może ono być w atmosferze wolności – i tylko w tej atmosferze*³⁹⁶.

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem, s. 44.

³⁹⁶ K. Bart, *Podstawowa forma człowieczeństwa...*, s. 170.

Nie zawsze Ja zwraca się bezpośrednio do drugiego – zdarzają się zwroty niebezpośrednie ujmuje drugą stronę relacji jako „on”, „ona”. Barth wskazuje, że jeśli rzeczywiście dialog jest prowadzony nie z tą daną osobą, lecz bardziej jest to dialog toczący się na temat tej drugiej osoby, nie możemy definiować go jako relacji podmiotowej, warunkującej etyczne spotkanie z innym: *Dopóki i o ile jest on dla mnie tylko 'on' czy 'ona', dopóty jest on dla mnie w rzeczywistości jeszcze 'to', jest przedmiotem jak wszystkie inne, w innej niż moja przestrzeni, czymś jeszcze nie równym mnie; moje odróżnienie od niego i moja relacja względem niego nie są wtedy jeszcze człowiecze. Wtedy bowiem nie mówię do niego, lecz o nim*³⁹⁷. Mechanizm uprzedmiotowienia może wystąpić jeśli nie ze strony inicjującej kontakt i wykazującej wymaganą postawę, to ze strony drugiej, która będzie trwała w podejściu opisywanym przez Bartha jako zwrot niebezpośredni *per* „on”, „ona” generujący w rzeczywistości perspektywę nie „Ty” ale bardziej „to”: *On nie może mnie już uważać za jakieś „to” czy też tylko jakieś „on” albo „ona”*³⁹⁸. Żeby odwrócić taki mechanizm, trzeba zwrócić się do Ty bezpośrednio.

Rodział 4 Przestrzeń dyskursu – logosfera Open Doors

Definiowanie dyskursu w dziedzinie komunikacji

Dyskurs jako główna porządkująca kategoria umożliwi wytyczenie granic namysłu nad komunikowaniem na rzecz prześladowanych mniejszości w sektorze NGO. Na przykładzie studium przekazów platformy Open Doors – *W służbie prześladowanym chrześcijanom* wskazane zostaną komponenty tego szczególnego fenomenu komunikacyjnego. Dyskurs w tym świetle jawi się jako swego rodzaju *logosfera*, przestrzeń słowa, kategorii językowych będących elementami narracji podporządkowanej spójnej ramie. Wybrane teksty strony www, koncepcja wizualna, opowieść założycielska i jej współczesna kontynuacja umożliwi stworzenie zestawu kategorii porządkujących narrację Open Doors. Dyskurs niniejszego studium przypadku jest bardzo żywy i stale kontynuowany w coraz to nowych formach i narracjach jego nadawców i ambasadorów. Dyskurs współtworzą artykuły tekstowe, rozbudowana wizualność, która jest echem tabloidyżacji medialnej, spójna konwencja graficzna wyrażająca się chociażby w takich formach jak logotypy, wykorzystana kolorystyka,

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ibidem, s. 136.

style fontów. Widzimy także, że dyskurs Open Doors „wyrasta” w sposób konwergentny poprzez adaptowany gatunek dokumentu osobistego, wywodzący się z literatury protestanckiej, a w tym przypadku przyjmujący kształt wywiadów konfesyjnych z bohaterami opowieści o prześladowaniach. Wielość form towarzysząca komunikacji tego NGO wskazuje na postępujący synkretyzm dyskursu, dla którego kluczem interpretacyjnym jest protestanckość leżąca u podstaw działalności tej międzynarodowej organizacji. W dyskursie tym odtwarzany jest biblijny obraz świata i towarzysząca mu idea dialogu z Innym-Prześladowanym. Także tutaj w warstwie użycia języka dochodzi do przenikania odmiennych stylów językowych – religijnego i potocznego, nieformalnego. Niemniej jednak w całościowym ujęciu mamy do czynienia z komunikacyjnym fenomenem – unikatowym dyskursem budowanym w oparciu o autorską wizję założyciela grupy, protestanckiego misjonarza Andrew van der Bijla. Opowieść nieustannie przekazywana jest kolejnym użytkownikom, zwolennikom idei stojących u podstaw tego dyskursu, jego ambasadorom i kontynuatorom.

Współcześnie często spotykamy się z pojęciem dyskursu, którego popularność nie słabnie, tak w badaniach jak i dyskusji publicznej. Pojęcie dyskursu w początkach namysłu było podejmowane przez francuskich teoretyków takich jak Roland Barthes czy Gerard Genett, jednak to Foucault dokonał znacznego wkładu w namyśle nad fenomenologią, ale i *strukturą* dyskursu, pracując nad metodą „archeologii wiedzy”. Zdarza się, że użycie pojęcia dyskursu stosowane jest poza pierwotnym kontekstem, ponieważ potocznie może oznaczać rodzaj uporządkowanej dyskusji. Badania zawartości mediów ściśle odwołują się do funkcjonujących w nich dyskursów różnego typu. Dyskurs jako taki występuje w różnych wariantach, jest substancją obecną w komunikacji oraz pod jej powierzchnią. Należy więc uświadomić sobie jego obecność i zmienność, elastyczność i wariantywność. Dyskurs to także zdarzenie komunikacyjne, jak klasyfikował je Teun A. van Dijk³⁹⁹. W zdarzeniu komunikacyjnym spotykają się trzy pozostające w koherentnych ze sobą relacjach sfery, takie jak: użycie języka; przekazywanie idei; społecznie usytuowana interakcja. Badając dyskurs należy uwzględnić możliwie jak najszerszą perspektywę pozwalającą dostrzec złożoność elementów w nim zawartych. Teun van Dijk jest również uznawany za jednego z pierwszych badaczy językoznawstwa dążącego do rozszerzenia analizy dyskursów o dodatkowe konteksty, w rezultacie czego można dziś mówić o tak zwanej „krytycznej

³⁹⁹ M. Lisowska-Magdziarz, *Analiza tekstu w dyskursie medialnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 8.

analizie dyskursu”, która dąży do pogłębienia aspektów językowych o dodatkowe pokłady kulturowych znaczeń i wielopoziomowych relacji. Michael Foucault, pionier refleksji dyskursywnej dostarcza wciąż świeżego spojrzenia dla badaczy dyskursów. Foucault pokazuje, że treść i forma języka dyskursu warunkowane są przez towarzyszący im kontekst społeczno-kulturowy, do którego należą koncepcje poznawcze wybranej epoki, typy komunikacji, modele działalności, oraz kwestie charakterystyki nadawcy, komunikatu i odbiorcy⁴⁰⁰. Z tego względu jego perspektywa umożliwia bardziej całościowe ujęcie kontekstu komunikacyjnego w jego kulturowej ramie i należy się jej przyjrzeć. O kontekście postfoucaultowskim w analizie dyskursu powiemy nieco dalej.

Dyskurs w moim użyciu będzie rozumiany przez pryzmat komunikacji medialnej, internetowej, a więc w płaszczyźnie komunikacyjnej i społecznej. Dyskurs rozumiem jako kompleksowy zbiór wartości, koncepcji, poglądów na wybrany temat, któremu towarzyszy wyjątkowy styl budowania komunikatów. Za Lisowską-Magdziarz można by podsumować tą definicję, jako: *celowe, nieprzypadkowe użycie języka do komunikowania się w sytuacjach społecznych*⁴⁰¹. W przypadku Open Doors jest to język nowych mediów – wirtualności wpisanych w nurt *sacrum* w sieci. Dodatkowo widzimy tu inne płaszczyzny, dyskurs organizacji pozarządowych, dyskurs nowej dyplomacji (obywatelskiej), dyskurs paranaukowy z wypracowaną metodologią (*Światowy Indeks Prześladowań*); dyskurs informacyjny na temat prześladowania chrześcijan; dyskurs moralno-religijny i przede wszystkim unikalny dyskurs Open Doors jako instytucjonalnej całości. Mamy więc do czynienia z przenikaniem się różnych dyskursów, czego świadomi byli teoretycy tego zagadnienia. Dyskurs przejawia swoją różnorodność także w sferze form komunikacji na poziomie wybranego medium. Język internetu współtworzą przekazy złożone z treści językowej oraz wizualnej lub audio-wizualnej. Spotykamy się z językiem naturalnym (mówionym oraz pisanym) oraz językiem nowych mediów – hipertekstualnością, obrazami, grafiką, audiowizualnością czy wizualnymi formami organizacji przekazu.

W kontekście wybranego studium przypadku będziemy mogli mówić w zbiorczy sposób o dyskursie medialnym / instytucjonalnym / Open Doors na temat prześladowania grup mniejszościowych, a ściślej prześladowaniu mniejszości chrześcijańskich. Jedną z widocznych tendencji dla przypadku Open Doors są elementy

⁴⁰⁰ Ibidem, s. 16.

⁴⁰¹ Ibidem, s. 15.

charakterystyczne dla określonych konwencji i gatunków medialnych, jak na przykład dyskurs telewizyjny wyraźnie obecny w komunikatach audiowizualnych grupy takich jak *Magazyn Open Doors*. Ponadto, w przypadku jednostkowego dyskursu prelegenta organizacji (Haroon z Pakistanu w serii *Oblicza prześladowań*), moglibyśmy wspomnieć o dyskursie osobowym z uwzględnieniem wypowiedzi tej osoby⁴⁰². Dyskurs Open Doors jest polifoniczny także dlatego, że jest swoistym językiem medialnym. Tak jak Jan Grzenia w *Komunikacji językowej w Internecie* możemy odwołać się do cechującej go konwergencji: *język w mediach nie mógł się dostatecznie wyodrębnić, gdyż medialna sytuacja komunikacyjna nazbyt jest podobna do sytuacji znanej z języka pisanego, a poza tym gatunki medialne stanowią na ogół transpozycję mówionych (radio i telewizja) oraz pisanych (prasa) gatunków tekstu*⁴⁰³.

Zawartość współczesnego dyskursu organizacji stanowią między innymi materiały publikowane na oficjalnej stronie internetowej Open Doors Polska oraz oficjalnym kanale w platformie You Tube. Portal zajmuje się publikacją bieżących informacji na temat prześladowania mniejszości chrześcijańskich w różnych częściach świata, publikacją rankingu 50 krajów świata w których to zjawisko występuje (*Światowy Indeks Prześladowań*), form aktywnego uczestnictwa i dialogu z ofiarami aktów przemocy religijnej (akcje pisanie listów tradycyjnych oraz wiadomości mailowych za pośrednictwem udostępnionego komunikatora mailowego), które są pośrednim narzędziem wpływu na podmioty rządowe wybranego regionu; Portal jest hipertekstualnie połączony z innymi kanałami organizacji, takimi jak oficjalny kanał w serwisie YouTube.

Refleksja nad Open Doors jako fenomenem dyskursywnym wymaga wskazania teleologii tej formacji komunikacyjnej. Cele wpisane w zamysł nadawcy widoczne są w analizie biografii założyciela organizacji Andrew van der Bijla i wyeksponowane na stronie www. Cele stają się widoczne w wypowiedziach jednostkowych prelegentów, których komunikaty formułowane są w kategoriach jakie dyskurs wyznacza. Najczęściej odwołują się oni do podniesienia poziomu świadomości społecznej na temat mniejszości prześladowanych chrześcijan w skali globalnej, pozyskania środków na prowadzenia działań pomocowych, integracji globalnej społeczności poprzez możliwość aktywnego dialogu z prześladowaną mniejszością oraz pośrednio z inicjatorami prześladowania czy podmiotami rządowymi; Teleologia tego dyskursu

⁴⁰² Ibidem.

⁴⁰³ J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, PWN, Warszawa 2006, s. 23.

posiada swoje źródła w refleksji protestanckiej i dalej światopoglądzie wynikającym z filozofii nowotestamentowej. Centralnym punktem są tu bowiem zasady reformacji, również w dyskursie jawne i chętnie podejmowane, nowym kierunkiem natomiast zdaje się być ekumenizm, który ponad doktryną wyznawanej religii stawia dialog interreligijny. Interesująca w tym obszarze jest kwestia funkcji więziotwórczej i integracji pomiędzy chrześcijaństwem zachodu i innych krajów dotkniętych zjawiskiem przemocy religijnej i nazywanie ich przez kategorię „prześladowanych chrześcijan” oraz „wolnych chrześcijan”, funkcja inicjacji i podtrzymywania społecznej debaty na temat zjawiska prześladowania chrześcijan. Z drugiej strony to próba oswojenia tematu marginalizowanego i trudnego dla dyskusji publicznej, jednak w sposób aktywizujący odbiorcę do zajęcia stanowiska pomocowego. Możemy w związku z tym zaznaczyć, że temat prześladowania jest nadrzędnym ogniwem dyskursu Open Doors i to jemu podporządkowane są wszystkie przekazy. Staje się dzięki temu centralną kategorią tego dyskursu. W dyskursie Open Doors możliwe jest wskazanie wyznaczników stanowiących o jego swoistości:

- Dyskurs Open Doors jest niejednorodny, ponieważ przenikają go różne obszary komunikacyjne (NGO; religia; protestantyzm; nowe media);
- Informacyjność (to quazi-serwis informacyjny publikujący komunikaty w tematyce prześladowań religijnych oraz promujący działania statutowe);
- Widoczna funkcja więziotwórcza i tożsamościowa (zbudowana wokół narracji założycielskiej Andrew van der Bijla i utrwalona w publikacji *Boży Przemysłnik*, którą organizacja dystrybuuje wśród użytkowników);
- Transmisyjność idei religijnej (głównie protestanckiej), wynika z fundamentu założycielskiego organizacji, który jest niezwykle kulturotwórczy, ponieważ w samej swojej istocie protestantyzm jest „kulturą słowa” oraz producentem tekstów kultury w obszarze religii, edukacji, sztuki.
- Elementy *sacrum* w przestrzeni wirtualnej dostarczane na kilku poziomach: religijnego nadawcy – treści komunikatów – założonego adresata – odbiorcy działań pomocowych – biblizacją i chrystianizacją wpisaną w ideę OD.
- Konfesyjność narracji ofiar prześladowań religijnych wynikająca z konwergencji literatury konfesyjnej; teksty kultury protestanckiej wchłonięte do nowej przestrzeni dyskursu – wywiadu konfesyjne *Oblicza prześladowań*,

Magazyn Open Doors, produkcje DVD, film dokumentalny Boży Przemysłnicy itd.);

- Ewolucja dyskursu w kierunku telewizji internetowej poprzez kanał YouTube oraz Open Doors *livestream* (transmitowanie przekazów „na żywo”). Seryjność i cykliczność publikowanych materiałów audiowizualnych opatrzonych komentarzem z *offa*, odrębną estetyką, czołówką z motywem dźwiękowym, *leadami* na belkach, lejtmotytem zbudowanym w oparciu o logotyp organizacji, eksponowaniem logotypu w widocznym miejscu materiału audiowizualnego, co w ogólnym sensie stanowi konwencję telewizyjną.

Jedną z cech dyskursu Open Doors jest multimedialność. Multimedialność będzie tutaj polegać przede wszystkim na miksowaniu różnych kodów komunikacyjnych⁴⁰⁴. Kod tekstu elektronicznego występuje w towarzystwie kodu graficznego, kodu wizualnego i momentami audiowizualnego. Nadawca, tworząc tekst elektroniczny formułuje go jako komplementarny twór odwołujący się do wielu kodów o unikatowym wymiarze dyskursywnym. Multimedialność odsyła do kolejnej cechy, którą jest dynamizm. Będzie on polegał na hipertekstowości przekazów, szybkich odsyłaczach do innych sekcji portalu oraz przede wszystkim informacyjności, newsowości tych komunikatów o sprawozdawczym charakterze. Otwartość formuły zakładającej stałe kontinuum publikowanych treści nadaje dynamikę dyskursowi, który jest stale rozwijany i zapraszający do odbioru użytkowników skupionych wokół prezentowanego tematu. Dzięki prowadzeniu oficjalnego portalu internetowego dyskurs zyskuje na trwałości. Zasięg i trwałość przekazu sieci WWW dają większe możliwości w formułowaniu dyskursu medialnego, niż na przykład kanały mniej trwałe takie jak poczta elektroniczna lub internetowe komunikatory konwersacyjne.

Dyskurs jest także swoistym rodzajem strategii komunikacyjnej. Strategiczność ujawnia się chociażby w systematyczności publikowania treści newsowych na oficjalnym portalu Open Doors. Występuje także na poziomie znaków ikonicznych, które pozostają ważnym elementem strategii: *Współczesne newsy są (...) bogatą strukturą werbalno-(audio)wizualną, a zdjęcie (prasa) czy film (telewizja) nie jest zwykłą ilustracją tekstu, lecz przede wszystkim pełnoprawnym elementem*

⁴⁰⁴ J. Grzenia, *Komunikacja językowa...*, s. 111.

współtworzącym sens. Podobny charakter mają wszystkie inne niewerbalne elementy przekazu, jak kolor, grafika, czy nawet rozmiar tekstu i zdjęcia⁴⁰⁵.

Autorzy przekazów bezimiennie reprezentują organizację i posługują się jej dyskursem. Jednostkowe głosy, prywatne narracje opatrzone zmienionymi nazwiskami, należą do przedstawicieli mniejszości chrześcijan dotkniętych religijnymi represjami. Dyskurs budowany jest wokół osoby założyciela i jego wizji wpływającej z praktyki protestanckiej i wpisanej w nią tendencji indywidualizmu w realizowaniu Bożego powołania. Zdarza się, że członkowie polskiego oddziału organizacji udzielają informacji, przyjmując rolę specjalistów w publikowanych wywiadach prasowych lub telewizyjnych (jak dotąd telewizja internetowa) lub od 2020 roku występują już jawnie jako „twarze” polskiego Open Doors w trakcie co tygodniowego *live streamu*;

Po-Foucault'cie: postfoucaultowskie ujęcie dyskursu

Michael Foucault w *Porządku dyskursu* mówi o dyskursie, który jest wciąż wypowiadany i poddawany transformacjom, komentarzom, uwspółcześniany, adaptowany do nowych form, dotyczy bowiem sfery kultury i religii, prawa, literatury czy nauki. Dyskursy różnicują się na kilku poziomach, są zanikające bądź żywe i podejmowane ponownie:(...) *mamy podstawy podejrzewać, że z dużą regularnością występuje w społeczeństwach swego rodzaju zróżnicowanie poziomów dyskursów: dyskursy, które „mówią się” w codziennych wymianach zdań przemijające wraz z samym aktem, który je wypowiedział, oraz dyskursy tkwiące u źródła pewnej liczby nowych aktów mowy, podejmowane ponownie, ulegające transformacjom; mówi się o nich zatem, że są to dyskursy, które w sposób nieokreślony, przekraczając własne formuły, z o s t a ł y w y p o w i e d z i a n e, są wypowiadane i pozostają wciąż do wypowiedzenia*⁴⁰⁶. Przypadek Open Doors będziemy sytuować w drugim biegunie definicji Foucaulta, ponieważ jesteśmy w stanie wykazać dyskurs źródłowy wyodrębnionej komunikacji medialnej. Dyskurs ten mimo niezaprzeczalnej jednorodności wynikającej właśnie z tego wykazanego źródła, przeistacza się w przeróżne formy i gatunki, szukając kolejnych przestrzeni komunikowania. Mimo tego,

⁴⁰⁵ T. Piekot, *Dyskurs polskich wiadomości prasowych*, Universitas, Kraków 2006, s. 41.

⁴⁰⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. Michał Kozłowski, Wyd. słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2002, s. 17.

że został wypowiedziany, jest wypowiadany (stanowi pewne kontinuum) i niesie w sobie potencjał wypowiadania.

W analitycznym podejściu do dyskursów możliwa do zastosowania jest również tak zwana „krytyczna analiza dyskursu”, która nie jest tożsama z ujęciem postfoucaultowskim. Píše o tym Nowicka: *[KAD - przyp. autor] oferuje względnie systematyczne postępowanie badawcze według wyróżnionych faz: od mikroanaliz wewnętrznych struktur wypowiedzi po analizę społeczną, gdzie badane fragmenty dyskursu są traktowane jako marker „dyskursów ogólnospołecznych”, a analiza tekstów w ich społeczno-politycznym kontekście ma służyć wyluskiwaniu prokurowanych przez dyskurs manipulacji i zniekształceń rzeczywistości (...). Ostatecznym celem KAD jest krytyka niesprawiedliwej władzy – tak w dyskursie, jak i nad dyskursem – oddzielenie ideologicznej warstwy dyskursu, nad którym kontrolę mają sprawować elity, od intersubiektywnej społecznej rzeczywistości*⁴⁰⁷. Nowicka różnicuje te dwa stanowiska w możliwym podejściu metodologicznym podkreślając, że w ujęciu Foucaulta dyskurs bardziej niż intersubiektywne uniwersum komunikacji przypomina *mikrokosmos władzy, która jest impersonalna, anonimowa, a nie – sprawowana przez określone grupy, media czy polityków (jak w świetle KAD)*⁴⁰⁸. Mimo to wybór namysłu postfoucaultowskiego nie wyklucza wprowadzenia elementów porządkujących analizę i nadających jej większej przejrzystości, co charakteryzuje KAD: *Badacz może rekonstruować zasady porządkujące dyskurs, analizować to, jak wypowiedź reorganizuje przeszłość i projektuje przyszłość oraz tropić formacje dyskursywne, czyli regularności w zbiorach wypowiedzi*⁴⁰⁹. Warto podkreślić, że analiza dyskursu nie ma na celu piętnowanie jednostek instytucjonalnych, które go wytwarzają. Jej zadaniem jest odsłonić pewne tendencje uobecniające się w praktycznym użyciu języka tworzącego komunikację wokół danego zagadnienia czy grupy społecznej⁴¹⁰. Jest to analiza pewnego fragmentu uniwersum komunikacji zatopionej dziś coraz bardziej w przestrzeń wirtualną i wtórnie oralną. Postfoucaultowska analiza znajduje zastosowanie metodologiczne w niniejszym *case study*, ponieważ proponuje dużo bardziej otwartą perspektywę badań, która pozwala odsłonić wciąż pozostające w ukryciu warstwy dyskursu, a przy tym nie wyklucza dalszej reinterpretacji zebranych wyników, które mogą wymagać pogłębienia.

⁴⁰⁷ M. Nowicka, *Postfoucaultowska analiza dyskursu – problemy i szanse dydaktyczne*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, Universitas, Kraków 2016, s. 163.

⁴⁰⁸ Ibidem.

⁴⁰⁹ Ibidem.

⁴¹⁰ Ibidem.

Jest to narzędzie sprzyjające analizie kulturowo-historycznej, zastosowanej w pracy. Na elastyczność wpisaną w proponowaną metodę zwraca uwagę Nowicka: *postfoucaultowska analiza dyskursu powinna pozostać zdystansowana wobec swoich własnych ustaleń, nie traktować ich jako finiszu dociekań, ale jako dzieło w procesie: wywrotne i otwarte na coraz to nowe pytania*⁴¹¹.

W zastosowaniu ujęcia postfoucaultowskiego należy wziąć pod uwagę kilka kategorii-pojęć pomocnych dla naszkicowania uniwersum badanego dyskursu. Jednym z nich jest kategoria władzy-wiedzy. Zdaniem Foucaulta *nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy*⁴¹². Wiedza przeobraża się we władzę poprzez stosowane filtry percepcji rzeczywistości jakie proponuje odbiorcom. Władza-wiedza jest zmienna historycznie, ale nie zmienia to jej statusu nośnika narracji o pierwiastku aksjologicznym, ponieważ ustanawia horyzont definicyjny tego co moralne i niemoralne⁴¹³. Foucault odnosi się do władzy jako do *anonimowej i przenikającej społeczeństwo*. Rozumie ją jako: zbiór procedur, mechanizmów i technik, których rola, funkcja lub zadanie mają na celu utwierdzenie samej siebie (nawet nieskutecznie)⁴¹⁴. Równie ważnym pojęciem u Foucaulta jest autor, który jest nadawcą tekstów opisywanej formacji dyskursywnej. Autor u Foucaulta pozostaje raczej funkcją niż osobą o realnej tożsamości. Autor odpowiada za zasadę jedności i spójności prowadzonego dyskursu⁴¹⁵.

Przeprowadzaną analizę warto uporządkować poprzez wskazanie kolejno następujących po sobie etapów pracy. Pomocną w tym względzie okazała się propozycja Magdaleny Nowickiej, która poprzez schemat klepsydry wskazała możliwe wyznaczenie trzech etapów postępowania analitycznego:

1. Makroproblem badawczy, sformułowanie pytań badawczych.
2. Ilustracyjna mikroanaliza materiałów empirycznych.
3. Wyłonienie spójności, rozszerzenie problematyki, postawienie dalszych pytań⁴¹⁶.

Pierwszym krokiem jest postawienie pytań badawczych. Co jest tematem dyskursu Open Doors? Jakie są cechy dyskursu, co stanowi o jego odrębności? Czy dyskurs

⁴¹¹ Ibidem, s 165.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ Ibidem.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ibidem, s 170.

⁴¹⁶ Ibidem, s 172.

wskazuje na swoje źródła? Czy jest częścią większej całości dyskursywnej (czy można mówić tutaj o intertekstualności dyskursu)? Jaka jest strategia narracyjna autora-nadawcy tego dyskursu? Jak możemy wskazać kategorie-klucze dla wybranej formacji dyskursywnej? O czym dyskurs nie mówi a co jest częścią jego kontekstu historyczno-kulturowego? Drugi krok, to dobór korpusu dyskursywnych materiałów medialnych, ale również ukazujących akty niedyskursywne. Z jednej strony materiał *stricte* medialny stanowiła zawartość oficjalnej strony internetowej organizacji oraz kontent YouTube, natomiast dobór tekstów był dyktowany selekcjonowaniem przez wątek pakistański, jako wiodący dla prowadzonych analiz współczesnego dyskursu medialnego Open Doors. Tak więc w wybranym do analizy zestawie komunikatów znalazły się materiały audiowizualne z narracjami konfesyjnymi Pakistańczyka, newsy na temat chrześcijańskiej mniejszości pakistańskiej, publikacje tekstowe poświęcone tematyce pakistańskiej w ramach dyskursu Open Doors.

Aby zrozumieć fenomenologię dyskursów Foucault w *Archeologii wiedzy* pyta o to, jak „wydarza się” dyskurs, a dokładniej, zadaje pytanie: *Jak to się dzieje, że pojawia się właśnie ta wypowiedź, a nie żadna inna na jej miejsce?*⁴¹⁷ Dyskurs jest rekonstruowany przez zasadę komentarza, rozumianą jako *przesunięcie pomiędzy tekstem pierwotnym i tekstem wtórnym*, która pozwala na konstruowanie *nieograniczonej liczby nowych dyskursów*⁴¹⁸ oraz ma wyeksponować ukryte warstwy dyskursu, który przekształca. W przypadku Open Doors zasada komentarza uwidacznia się w powracającym motywie założycielskim, przywoływaniu misyjnego powołania Andrew van der Bijla, echach jego aksjomatyki i teleologii działań zwróconych w stronę współwyznawców. Jednak dyskurs założycielski odsłania kolejne źródła, których upatrywać należy w protestantyzmie i dalej tekście biblijnym, interpretowanym przez konkretną tradycję. Punktem centralnym dyskursu jest oczywiście prześladowanie chrześcijan, natomiast za nim znajduje się nadrzędny motyw tego prześladowania, który wiąże się z osobą Chrystusa i jego doświadczeniem prześladowania motywowanego religijno-politycznymi pobudkami.

Prowadząc namysł nad wybraną formacją dyskursywną, odsłaniamy kolejne płaszczyzny i ich konfiguracje. Foucault wskazał kilka zasad służących identyfikacji formacji dyskursywnych, do których należą: Zasada odwrócenia, nieciągłości, swoistości i zewnętrżności. Zasada odwrócenia odnosi się do tak zwanej gry

⁴¹⁷ Ibidem, s. 164.

⁴¹⁸ M. Foucault, Michael, *Porządek dyskursu...*, s. 19.

negatywnej i rozrzedzenia dyskursu poprzez odczytywanie go przez filtr figur związanych z tradycją. Wskazane jest pogłębienie recepcji – odczytania tekstu „pod powierzchnią oczywistych figur i ich znaczeniowości”. Zasada nieciągłości przypomina, że odczytanie dyskursu pod powierzchnią figur oczywistych i filtrów tradycyjnego odczytania nie gwarantuje dotarcia do dyskursu źródłowego, który jest niejako dyskursem pierwotnym względem tego wtórnego, który jest już jego komentarzem, kontynuacją: *Przemierzając świat wplatając się we wszystkie jego formy i między wszystkie jego zdarzenia, nie trzeba wyobrażać sobie tego, co niewypowiedziane lub niepomyślane, a co należałoby ostatecznie wyartykułować lub pomyśleć. Dyskursy powinny być traktowane jako nieciągłe praktyki, które się przecinają, czasem zestawiają ze sobą, lecz także często wykluczają się bądź nic o sobie nie wiedzą*⁴¹⁹. Tak też jest w przypadku komunikacji Open Doors, w której nie sposób uwypuklić przeróżne kombinacje dyskursów, przez co pozostaje on fenomenem otwartym i poddanym kolejnym przekształceniom. Będę starała się wykazać co znajduje się pod powierzchnią dyskursu w części poruszającej tematykę realiów życia pakistańskich chrześcijan, które są wynikiem konkretnego zespołu czynników kulturowo-historycznych.

Zasada swoistości definiuje dyskurs jako pewną regularność będącą narzuconą praktyką w mówieniu o czymś, u Foucaulta jest to rodzaj aktu przemocy w znaczeniu narzuconej praktyki komunikacyjnej⁴²⁰. Dyskursy religijne, prawne, terapeutyczne, a częściowo także polityczne nie dają się oddzielić od ustanowionego rytuału, który determinuje zarówno właściwości jednostkowe, jak i przyjęte role podmiotów mówiących⁴²¹. Może to się uwidaczniać na poziomie polaryzacji kodeksów moralnych, wzorów zachowań, modelu światopoglądowego, który dyskurs transmituje poprzez swoje kategorie językowe i towarzyszące im wartościowanie. W optyce Foucaulta dyskurs Open Doors przypomina raczej typ doktrynalny, ponieważ służy rozprzestrzenianiu pewnej aksjologii religijnej na zewnątrz, nie może więc być w prostym rozumieniu „towarzystwem dyskursu”, które przejawia się jako bardziej zamknięty obieg komunikowania, mimo, że ta cecha także występuje⁴²²: *Doktryna wiąże jednostki z określonymi typami wypowiedzi i w konsekwencji zakazuje im wszystkich innych. Działając zaś w drugą stronę, posługuje się pewnymi typami wypowiedzi, aby*

⁴¹⁹ Ibidem, s. 38.

⁴²⁰ Ibidem.

⁴²¹ Ibidem, s. 29.

⁴²² Foucault, Michael, *Porządek dyskursu...*, s. 31.

związać ze sobą jednostki i tym samym odróżnić je od wszystkich innych. Doktryna dokonuje podwójnego ujarzżenia, podporządkowuje podmioty mówiące dyskursom, natomiast dyskursy – co najmniej wirtualnym grupom mówiących jednostek⁴²³. Aby kontynuować dyskurs poprzez zasadę komentarza i transformacji nadawca/prelegent czy użytkownik podporządkowuje się jego logosferze i wyraża się w jego kategoriach. Pakistański prelegent, niejako porzuca dyskurs rodzimy, wynikający z islamskiej tradycji religijnej i opowiada swoją historię językiem organizacji, której ambasadorem i reprezentantem się staje – będę o tym pisać szczegółowo w dalszej części pracy. Dotyczy to jednak każdego użytkownika dyskursu Open Doors, który się z nim utożsamia i uczestniczy w jego reprodukcji

Magdalena Nowicka w *Postfoucaultowskiej analizie dyskursu...* pisze, że *Zgodnie z koncepcją Foucaultowską należy widzieć w dyskursie zbiór wypowiedzi uformowanych wedle podobnych zasad oraz podlegających zbliżonym warunkom i anonimowym procedurom kontroli. O kształcie tak rozumianego dyskursu nie decyduje wymiar interakcyjny komunikacji czy semiotyczne procesy negocjacji i konstruowania znaczeń – to dyskurs jest nośnikiem władzy i powiązanej z nią wiedzy*⁴²⁴. Wiedzą mogą być tu konkretne dyscypliny, ściśle sformalizowane i stanowiące zespoły elementów, które też stają się bazą dla powstającej nauki. Oprócz takich komponentów jak dowody naukowe, przepisy instytucjonalne, decyzje polityczne, relacje, refleksje⁴²⁵. Open Doors nie operuje takim zestawem „procedur” dyskursu, ale uwiarygodnia go poprzez pozostawanie elementem nowej płaszczyzny tradycji kulturowo-historycznej jaką jest tradycja protestantyzmu z całym jej bagażem interpretacyjnym, przyjętą aksjomatyką, konwencjami narracyjnymi, modelem recepcji, wzorców zachowań i wyobrażeń na temat dialogu będącego podstawą relacji podmiotowej z drugim człowiekiem, czy też w języku religijnym – miłości do bliźniego. Trzeba pamiętać, że żadna cecha nie jest niemodyfikowalna przez zmienny kontekst kulturowo-historyczny i tutaj widzimy jak adaptowalne są komponenty dyskursu pierwotnego do jego wtórnych odczytań i przekształceń. Potwierdza to również foucaultowską tezę, że dyskursy są poddane nieustannym transformacjom, do czego możemy również dodać, że przecinają się w intertekstualnej przestrzeni znaczeń. Foucault w związku z ciągłym „przesuwaniem się” dyskursu zaproponował analizę skoncentrowaną na czterech polach, które można w

⁴²³ Ibidem.

⁴²⁴ M. Nowicka, *Postfoucaultowska analiza...*, s 162.

⁴²⁵ L. Rasiński, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, w: *Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja*, 3(47) 2009, 4.

dyskursie wyodrębnić, czyli: przedmiot, podmiot, pojęcie i strategia, co również na łamach kolejnych rozdziałów wskazujemy jako komponenty omawianego przykładu formacji dyskursywnej.

Przestrzeń dyskursu prezentuje Foucault w modelu rozproszonych wypowiedzi, nazywanych także zdarzeniami, pozostających ze sobą w relacjach i odznaczających się pewnymi cechami. Mimo jednorodnej narracji, której źródła wskazaliśmy, jesteśmy świadomi także rozproszonej i nieprzewidywalnej kontynuacji dyskursu, wydarzającego się poprzez nowe formy i konteksty komunikacyjne. To, co identyfikuje Open Doors jako narrację o dużym potencjale „rozwojowym” może wynikać z zaproponowanej przez Foucaulta „zasady zewnętrżności”, która prowadzi do namysłu nad przypadkowością serii zdarzeń dyskursywnych. Aby dokonać próby uchwycenia tej cechy należałoby: *wychodząc od samego dyskursu, od jego zjawiania się i regularności, iść w kierunku tego, co prowadzi do przypadkowej serii jego zdarzeń i ustala dla nich granicę*⁴²⁶. Przypadkowość sekwencji kolejnych aktów dyskursywnych w odniesieniu do fenomenu Open Doors wiąże się chyba przede wszystkim z wpisaną w niego otwartością na dialog rozumiany nie tylko w znaczeniu interreligijnym, ale coraz bardziej widoczny dialog form i konwencji nowomiedialnych. W porównaniu z innymi dyskursami tego typu obecnymi w przestrzeni wirtualnej, jak chociażby komunikacją NGO Głos prześladowanych chrześcijan o bardzo podobnej genezie i celach statutowych, *case study* Open Doors odślania niezwykłą dynamikę i zdolność do transformacji oraz towarzyszącą temu konwergentność owego dyskursu.

W kręgu kategorii dyskursu

Za Foucaultem możemy zadać zatem pytanie o podmiot tej zorganizowanej komunikacji, w *Archeologii wiedzy* czytamy, że pozycja podmiotu konstruowana jest w momencie wypowiedzania, ponieważ *jest zlokalizowana w serii zdarzeń wypowiedzeniowych, które musiały już nastąpić; tworzy się w czasie demonstratywnym, w którym momenty nigdy nie giną (...)*⁴²⁷. Podmiot posiada także funkcje porządkującą dyskurs, definiującą pojęciowość tego dyskursu, jego aksjomatykę i założoną intencję leżącą u podstaw telepiśmienności. Podmiot warunkuje temat i panującą logosferę, rozumianą jako przestrzeń słowa i jego desygnatów, symboli, konotacji, całościowego

⁴²⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu...*, s. 38.

⁴²⁷ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 124.

obrazu świata, którego ramy dyskurs „opowiada” i wyznacza. Podmiotem dyskursu jest tu konkretny podmiot trzeciego sektora, ale jednocześnie podmiot wpisany w szerszy horyzont doktryny chrześcijańskiej. Nadawcą jest tu w końcu Kościół Jezusa Chrystusa, który dyskurs inicjuje i wysyła komunikat o złożonej strukturze i wpisanej w nią intencjonalności.

Centralnym tematem dyskursu jest zagadnienie współczesnych prześladowań religijnych dotyczących egzystencji mniejszości wyznaniowej chrześcijan w wymiarach globalnych. Wynika to z międzynarodowego zasięgu działań Open Doors. Kategoriami kluczowymi dla ich dyskursu są: „prześladowanie”, „prześladowani chrześcijanie”, „Kościół prześladowany”, „Kościół”, „most”, „ucisk”. W zasadzie możemy wyodrębnić kilka grup kategorii tego dyskursu. Pierwsza z nich może być ściśle związana z tym w jaki sposób dyskursu opowiada o nadawcy, czyli o Open Doors. Druga dotyczyć na pewno będzie samego tematu prześladowań mniejszości chrześcijańskich, natomiast wyłania się także trzecia kategoria, która jest w jakiś sposób przeciwnym biegunem komunikacji, ponieważ dotyczy wykreowanego odbiorcy. Tak więc tworzy się tu forma komunikacyjnej triady, gdzie widzimy dyskurs jako substancję narracji pomiędzy trzema przenikającymi się obszarami tej formacji: „Kościół prześladowany” ↔ „Open Doors” ↔ „Wolny Kościół”, jednocześnie te trzy kategorie zawierają się w nadrzędnie nad nimi pozostającą kategorią „Kościoła” w znaczeniu globalnym, który nie dotyczy tylko dialogu interpersonalnego w płaszczyźnie poziomej, ponieważ transcendentalny wymiar tego dyskursu, ustanawia także relację wertykalną. Tak zwany „Kościół wolny” jest modelowym adresatem dyskursu i do odbiorcy tego rodzaju przeprowadza się transfer wiedzy na temat sytuacji grup mniejszościowych: *W krajach wolnych zachęcamy Kościół do modlitwy za prześladowanych chrześcijan, organizujemy spotkania dla kościołów oraz prowadzimy pracę informacyjną*⁴²⁸. Open Doors prezentuje siebie w kategoriach platformy eksperckiej, używając jednoznacznych określeń takich jak na przykład „międzynarodowy zespół ekspertów Open Doors”. Eksperci posługują się „sprawdzoną przez lata metodologią”⁴²⁹. Jako serwis ekspercki nadawca operuje metodologią „Światowego Indeksu Prześladowań”: *Światowy Indeks Prześladowań to ranking 50 krajów, w których chrześcijanie doświadczają największych prześladowań. Jest on publikowany corocznie przez Open Doors. Ponad 650 milionów chrześcijan żyje w 50 krajach wchodzących w skład Światowego Indeksu*

⁴²⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/>, dostęp: 15.07.2020.

⁴²⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan>, dostęp: 11.07.2020.

*Prześladowań*⁴³⁰. Dalej dyskurs odżegnuje się od pożądanego dla naukowości niezależnego dystansu, któremu liczbowe statystyki mogłyby sprzyjać, na rzecz narracji zaangażowanej i ustanowionej w perspektywie dialogicznej, ponieważ to *twarze kryjące się za liczbami*⁴³¹. Dyskurs dąży więc do maksymalnego upodmiotowienia podejmowanego tematu, tak aby służyło to aktywnemu zaangażowaniu odbiorcy: *Liczbom nie mają ani głosu, ani twarzy. Ale to właśnie cierpiący mężczyźni, kobiety i dzieci stoją za liczbami, o których tak naprawdę mowa w Światowym Indeksie Prześladowań. Dlatego właśnie Open Doors przedstawia historie osób, które są prześladowane za wiarę w Jezusa Chrystusa. Reprezentują oni miliony prześladowanych chrześcijan*⁴³². Twarz staje się w tym dyskursie emblematem tożsamości, godności i komunikowania cierpienia, tak samo jak w filozoficznych aspektach ujmowania dialogu. „twarze i głosy prześladowanych” mają wzywać do „modlitwy, zachęty i praktycznej pomocy”⁴³³. Open Doors w dyskursie jest kategorią mediacyjną, pośredniczącą w dialogu pomiędzy dwoma przestrzeniami – prześladowanych i wolnych chrześcijan. Jednocześnie dyskursu epatuje ideą misyjną: *Naszą misją jako Open Doors jest służba prześladowanym chrześcijanom – i razem z nami masz możliwość stanąć w obronie naszych braci i sióstr*⁴³⁴. Kluczowe miejsce modlitwy w dyskursie Open Doors wyeksponowaliśmy już rekonstruując jego fundament założycielski, do którego współczesna komunikacja nierzadko się odnosi. W przypadku praktyk modlitwy, nadawca wskazuje na autorytet Biblii ale także wzór ojca założyciela NGO: *Brat Andrew, założyciel Open Doors, mówi: „Nasze modlitwy mogą dotrzeć tam, gdzie my nie możemy. Kiedy się modlimy, nie ma granic, murów więzienia, zamkniętych drzwi”*⁴³⁵. Tak więc modlitwa ukazana jest tutaj jako klucz otwierający drzwi i forma aktywnej pomocy, jak na przykład w opisie jednego z krajów ŚIP, a dokładnie Pakistanu:

Panie Jezu, proszę, chroń chrześcijańskie kobiety i dziewczęta przed porwaniami, gwałtem, przymusowym małżeństwem i wymuszonym przejściem na islam. Proszę, dawaj chrześcijanom

⁴³⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

⁴³¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan#twarze>, dostęp: 11.07.2020.

⁴³² Ibidem.

⁴³³ Ibidem.

⁴³⁴ Ibidem.

⁴³⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 11.07.2020.

w Pakistanie odwagę do stawiania w obronie własnej wiary i trwania przy tych, którzy cierpią. Proszę, aby Twoja pełna łaski obecność w życiu chrześcijan nawróconych z islamu przyciągała do Ciebie tych, którzy Cię jeszcze nie znają. Amen⁴³⁶.

Dyskurs dąży do odsłonięcia tego co „kryje się,” za „liczbami” *Światowego Indeksu Prześladowań* i w tym celu posługuje się formą narracji *Oblicza Prześladowań*. Tak więc dyskurs na tym poziomie przeistacza się w spotkanie z przedstawicielem mniejszości chrześcijańskiej. Liczbom nadaje się tożsamości jednostkowe: *Świadomość, że za każdą liczbą kryje się konkretna osoba, jej historia, jej życie jest dla nas ogromnie motywująca do działania i przede wszystkim do modlitwy*⁴³⁷. Funkcja informowania o wydarzeniach z krajów występowania aktów dyskryminacji jest podkreślana jako kluczowa dla zbudowania właściwej postawy względem przedstawicieli mniejszości: *Dzięki bezpłatnym materiałom Open Doors możesz pozostawać w łączności z prześladowanym Kościołem. Identyfikacja z cierpieniem naszym braci i siostr jest fundamentem owocnej modlitwy*⁴³⁸. Z kolei twarz, tytułowe „oblicze”, to kategoria osobistego doświadczenia wpisanego w zagadnienie tematu głównego dyskursu: *Przeczytaj historie o odważnych ludziach z całego świata, którzy nie zaparli się swojej wiary i pozostali wierni Chrystusowi, nawet w obliczu groźby utraty życia. Prosimy o modlitwy za prześladowanych braci i siostry, aby mieli siłę wytrwać w godzinie próby!*⁴³⁹. Dyskurs formuje się w obrębie kolejnych kanałów komunikacji, a przez to otwierają się nowe przestrzenie dialogu z odbiorcą. Dostrzegalne jest to szczególnie w eksponowaniu postawy otwartości względem emisji poza oficjalnymi kanałami Open Doors:

Cykl „Oblicza Prześladowań” powstał, aby pokazać twarze prześladowanych chrześcijan. Ich tragiczny los nie jest znany, zaś w informacjach prasowych, kryją się za bardzo smutnymi statystykami. Cykl ten jest prezentowany również w stacjach telewizyjnych w Europie. Jeśli reprezentujesz stację TV i chciałbyś, aby cykl „Oblicza Prześladowań” był prezentowany w Polsce, zapraszamy do kontaktu z biurem Open Doors Polska⁴⁴⁰.

⁴³⁶ Ibidem.

⁴³⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

⁴³⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/badz-na-biezaco>, dostęp: 14.07.2020.

⁴³⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

⁴⁴⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/mediateka/cykl-oblicza-przesladowan>, dostęp: 14.07.2020.

W ogólnych opisach poszczególnych kategorii strony internetowej zdarzają się uproszczenia, które w innych miejscach zostają dookreślone. Przykładem tego może być zdanie: *W ponad 50 krajach chrześcijanie doświadczają prześladowania, ponieważ kochają Jezusa*⁴⁴¹, które wiarę chrześcijańską identyfikuje jako nadrzędny motor prześladowań mniejszości i ich przyczynę. Wiarę tutaj nazywa się miłością do Jezusa i tak też w perspektywie nowotestamentowej byśmy chrześcijaństwo desygnowali, jednakże odnosząc się do fenomenu prześladowań musimy mieć na uwadze wielopoziomowe sploty czynników kulturowo-społecznych, klimatu opinii oraz ustrojów politycznych. I te elementy rzeczywiście dyskurs uwypukla poprzez metodologię ŚIP. W szczegółowy sposób metodę, jej przykłady oraz narrację *Oblicza Prześladowań* opisujemy w innych częściach studium przypadku.

Wokół pojęcia chrześcijanina oscyluje kilka zamiennie używanych określeń nacechowanych silną emocjonalnością, która w jasny sposób identyfikuje stanowisko nadawcy względem podejmowanego tematu. „Chrześcijanie” łączeni są z przymiotnikami: *prześladowani, uciskani, uciśnieni*. Oprócz tego pojęcie „prześladowani chrześcijanie” zamiennie stosowane jest z „uciskany rodzeństwem”, „uciskanymi współbraćmi”, „naszymi braćmi i siostrami w wierze” lub „uciskany kościołem”, czy „prześladowany kościołem”. We wprowadzeniu do swego rodzaju „formatu” *Oblicza Prześladowań* na oficjalnym portalu grupy czytamy, że narracje opisują *odważnych ludzi z całego świata, którzy nie zaparli się swojej wiary i pozostali wierni Chrystusowi, nawet w obliczu groźby utraty życia*⁴⁴². Nadawca ustanawia relację wspólnotową pomiędzy „Kościołem prześladowanym” a „Kościołem wolnym”, ponieważ jego celem nadrzędnym jest *budowanie mostu ze światem, w którym żyją prześladowani chrześcijanie*⁴⁴³. To jakby przedłużenie i adaptacja dyskursu pierwotnego, stworzonego wokół historii ojca-założyciela grupy, Andrew van der Bijla, do którego współczesna komunikacja Open Doors licznie nawiązuje i przedstawia, jako „pierwszego ambasadora” *otwartych drzwi: Jest ambasadorem Chrystusa wśród nielicznych przywódców krajów Zachodu, którzy regularnie uczestniczą w takich spotkaniach*⁴⁴⁴. Dyskurs waloryzuje postawę mediacji, dialogu, czy jak to nazywa „budowania mostu” pomiędzy zwaśnionymi denominacjami chrześcijańskimi: *Ponadto,*

⁴⁴¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

⁴⁴² Ibidem.

⁴⁴³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/zapros-prelegenta>, dostęp: 13.07.2020.

⁴⁴⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/najnowsze-informacje/open-doors-kim-jest-brat-andrew>, dostęp: 14.07.2020.

spotyka się także z katolikami i prawosławnymi, łamiąc istniejące bariery i uprzedzenia w ramach różnych denominacji⁴⁴⁵. Ten aspekt przesuwany jest w stronę dialogu z „prześladowcami”, którzy mogą być identyfikowani z jako liderzy grup terrorystycznych i przywódcy reprezentujący autorytaryzmy i tereny konfliktów religijnych: *Przyjacielskie nastawienie i miłość Boża, z którą Brat Andrew wychodzi naprzeciw ludziom, pozwoliły mu na prywatne spotkania z Yasserem Arafatem i przywódcami Hamasu, Dżihadu Islamskiego, Talibami i Hezbollahem*⁴⁴⁶. W dyskursie w ten sposób formuje się model wzorcowy, który jest widoczny w narracjach o osobie założyciela i wyznawanym przez niego modelu chrześcijaństwa otwartego na dialog. Podstawowym wymiarem będzie tu pomoc prześladowanemu, ale i mediacja z prześladowcą czy rola ambasadora grupy pokrzywdzonej. Odbiorca ma także możliwość rozważenia pozycji ambasadora dyskursu, czyli roli prosumenta, aktywnego odbiorcy, współtworzącego treści przekazów, modyfikującego je i bycia ich „nośnikiem”.



Fot. 26. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/bad-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan>, dostęp: 14.07.2020.

Napięcia pomiędzy dyskursem artykułowanym przez tekst a elementami niedyskursywnymi wskazują na odmienne formuły podmiotowości przedstawiciela mniejszości prześladowanej. Dostrzegamy tu pozycję „prześladowanego” lub „męczennika” ale i „zbawionego” podmiotu. Ujawnia się dyskurs prymarny, względem bardziej powierzchownego dyskursu medialnego. W dyskursie prymarnym to prześladowanie będzie konsekwencją osobistej więzi z Bogiem, która jest możliwa w płaszczyźnie jednostkowego spotkania z nim na drodze dialogu „wertykalnego” z wykorzystaniem praktyki modlitwy jako rozmowy swobodnej i nieskrępowanej religijnym konwenansem czy formularnością dyktowaną tradycją doktrynalną, kiedy ziemia spotyka się z niebem, a człowiek spotyka się z osobą Jezusa Chrystusa –

⁴⁴⁵ Ibidem.

⁴⁴⁶ Ibidem.

Zbawiciela. Taka koncepcja wywodzi się z teologii protestantyzmu, która uwidacznia się w dyskursie, zwłaszcza jeśli idzie o transmisję wzorów postępowania i moralności oraz wyobrażenia transcendencji. Podmiot na drodze narracji ujawnia to, co związane ze sferą *sacrum*, ukazuje, że *sacrum* Boga jest na wyciągnięcie ręki poprzez postawę dialogiczną.

Dyskurs kształtowany jest także po części przez konwencję dokumentu osobistego w gatunku konfesyjnym, co stanowi także przykład konwergencji tego gatunku do wymiarów nowomediálních. Jednostkowe narracje przedstawicieli mniejszości chrześcijańskich, sprawiają, że dyskurs ukierunkowany zostaje na eksponowanie głębszych warstw poznawczych, pozwalając zgłębiać sytuację mniejszości, która przestaje być anonimową masą i zyskuje wymiar personalny. Dyskurs nie marginalizuje jednostkowego doświadczenia, ale je eksponuje w drodze przekazu audiowizualnego, publikacji newsowej lub artykułu prasowego. Pretenduje jednocześnie do pozycji portalu i narzędzia specjalistycznego przez oparcie danych na stworzonej metodologii badania zjawiska (ŚIP), przy jednoczesnym braku innej, podobnej instytucji, zaczyna pełnić rolę specjalisty, którego dane wykorzystuje się w innych komunikatach medialnych oficjalnych instytucji medialnych takich jak TVN czy inne grupy medialne. Na dane Open Doors powołują się inne organizacje pozarządowe o tej tematyce, jak na przykład Pomoc Kościołowi w Potrzebie czy Głos Prześladowanych Chrześcijan.

Dyskurs tworzy nowe kategoryzacje, odnosząc się do nowych grup wyznawców chrześcijaństwa, szczególnie w realiach kultur islamskich, gdzie zmiana religii jest obwarowana sankcjami społecznymi przez naruszenie tabu religijnego. Open Doors tworzy kategorię *Muslim background believers*, odnoszącą się do konwertytów muzułmańskich szczególnie narażonych na prześladowania religijne w swoim środowisku lokalnym. Nadawca podkreśla znaczenie podejmowanych inicjatyw na rzecz obrony konwertytów ze względu na ich szczególnie wrażliwy status i odwołuje się do międzynarodowych konwencji o obronie praw człowieka, takich jak chociażby Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i jej Art. 18 umożliwiający wolność do zmiany wyznania:

konwertyci pozostają w ukryciu i nie są ujmowani w żadnych statystykach dot. wyznawanej religii. Jednym z głównych zadań Open Doors jest wspieranie chrześcijan nawróconych z innych religii, ponieważ taka grupa osób często musi znosić najsilniejsze prześladowania. Open Doors

raportowało w przeszłości wiele takich przypadków. Konwertyci na chrześcijaństwo są poddawani ogromnej presji, aby powrócili do swojej religii. Dlatego Open Doors szczególnie zależy na ich ochronie⁴⁴⁷.

Dyskurs składa się z zdecydowanie w stronę ofiar zjawiska prześladowań religijnych, istnieją przy tym elementy mediacyjne, które równoważą antagonizm dwóch różnych światopoglądów, jak na przykład chrześcijaństwo oraz islam. Nie eksponuje się w sposób bezstronny czynników kulturowych, które mogą przyczyniać się do występowania zjawiska prześladowań. Omawia się za to aspekty polityczne, które są nie bez znaczenia dla sytuacji mniejszości religijnych. Dyskurs rozszerzany jest więc o wtręty popularnonaukowe rozszerzające rozumienie zjawiska – w przypadku pakistańskim, jedna z publikacji poświęcona jest sytuacji polityczno-religijnej kraju, przez co po raz kolejny dyskurs sugeruje etyczne dążenia do zrozumienia pozycji grup mniejszościowych i przez to efektywniejsze działania pomocowe na rzecz obrony tych grup. Nie jest widoczne także polaryzowanie stron poprzez propagowanie wyobrażenia o muzułmanach-terrorystach, natomiast akty terroryzmu identyfikowane są z działaniami grup ekstremistycznych. Nie jest to dyskurs oderwany od kontekstu, ale systematycznie rozszerzany i wielowymiarowy.

Przez skoncentrowanie dyskursu na doświadczeniu z jednej strony globalnym, a z drugiej jednostkowym, rozszerza się definicja prześladowań w optyce nadawcy, ponieważ stara się on ująć cierpienie ofiar w środowiskach pierwotnych takich jak najmniejsza grupa społeczna, czyli w rodzinie. Narracja ogniskuje się na wskazaniu najbardziej wrażliwych obszarów, które umykają instytucjonalnym narzędziom rządów i naświetlają bezbronność poszkodowanych:

W ostatnich latach zaobserwowaliśmy, że sprawcami prześladowań coraz częściej są osoby z najbliższego otoczenia ofiar. Zjawisko to też nazywamy prześladowaniem, ponieważ dla ofiar nie ma znaczenia czy cierpieniem obarcza ich państwo czy sąsiedzi. Niestety, w przypadkach prześladowań państwo rzadko interweniuje – często chrześcijanie nękani przez okoliczną społeczność nie otrzymują pomocy ze strony policji czy wojska, nie wszczyna się dochodzeń, a ciemniźcyiele nie ponoszą żadnej kary za swe czyny⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/przesladowania-chrzescijan/wolnosc-wyznania-proba-dla-praw-czlowieka>, dostęp: 13.07.2020.

⁴⁴⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors>, dostęp: 13.07.2020.

Dyskurs nazywa prześladowaniem jeszcze bardziej zniuansowane metody ograniczenia wolności wyznania i praktyki religijnej oraz wskazuje na obszary, które naruszają inne prawa człowieka, mnożąc ich przykłady. W zasadzie jako rdzeń definicji prześladowania ujmuje się przestępstwa takie jak ataki fizyczne, tortury, zabójstwa, jednakże równocześnie prześladowaniem nazwane zostają: utrata miejsca pracy motywowana wyznaniowo, brak dostępu do edukacji z tych samych powodów, przymus emigracji, zakaz zgromadzeń i wznoszenia budynków kościelnych, dodatkowo: *Są oni pozbawiani wielu innych praw, takich jak: prawo do ochrony przed arbitralnym zatrzymaniem, prawo do sprawiedliwego procesu, prawo dostępu do wymiaru sprawiedliwości, równości przed sądem, prawo do niestosowania tortur, prawo do posiadania rodziny*⁴⁴⁹. Nadawca nie różnicuje tych elementów z użyciem lżejszego znaczeniowo pojęcia dyskryminacji, ale proponuje ich identyfikację z kategorią prześladowań: *To, czy takie przypadki prowadzą do prześladowania, czy tylko dyskryminacji, nie ma znaczenia. Nie chodzi o to, jak to nazwiemy – chodzi o to, że coś takiego ma miejsce i nie możemy przejść obok tego obojętnie*⁴⁵⁰.

W dyskursie ujawnia się mobilizacyjna i agitacyjna funkcja wpisana w intencję nadawcy, zaangażowanego obrońcy praw mniejszości. Rysuje nam się tu jakiś rodzaj sensu globalnego tego dyskursu, który zadaje pytanie odbiorcy – *Czy ty też będziesz bierny?* Tak samo jak widzimy to w jednym z publikowanych przekazów audiowizualnych wykreowanego w typie zaangażowanej reklamy społecznej. Stąd także zapraszający wydźwięk dyskursu kierowanego do jego adresata i potencjalnego ambasadora. Nadawca odwołuje się do funkcji agitacyjnej, perswazyjnej, mobilizującej aby „wyrwać” użytkownika z „biernego odbioru” i pobudzić jego zaangażowanie i przy tym uruchomić kreatywny odbiór przekazów, także poprzez wysoki stopień ich emocjonalnego wydźwięku. Potwierdza to znaczne nagromadzenie zwrotów bezpośrednich do odbiorcy, elementy fatyczne modelujące relację interaktywną z nim oraz wielokrotność inicjatyw wymuszających odbiór zaangażowany. Przykładami ilustrującymi postawę inicjatywną wpisaną w eksponowaną przez dyskurs relację autor-odbiorca są bezpośrednie wezwania do postawy zaangażowanej, takie jak:

⁴⁴⁹ Ibidem.

⁴⁵⁰ Ibidem.

Dodaj otuchy chrześcijanom, którzy przeżywają właśnie trudne chwile lub znajdują się w krytycznej sytuacji z powodu prześladowań⁴⁵¹.

Dołącz do nas i pokaż naszemu uciskanemu rodzeństwu, że o nich myślimy i pamiętamy w modlitwie! Dziękuję za Twoje zaangażowanie!⁴⁵²

Zacznij działać⁴⁵³; Załóż grupę modlitewną⁴⁵⁴

Zaangażuj się w niesienie pomocy prześladowanym chrześcijanom! Możliwości są przeróżne (...)Przeczytaj o niektórych akcjach i daj się zainspirować⁴⁵⁵.

Dołącz do Międzynarodowego Dnia Modlitwy za Prześladowany Kościół!⁴⁵⁶

Zaproś prelegenta Open Doors do swojej społeczności. Odwiedzimy Cię z ogromną radością!⁴⁵⁷

Przeczytaj historie o odważnych ludziach z całego świata, którzy nie zapaarli się swojej wiary i pozostali wierni Chrystusowi, nawet w obliczu groźby utraty życia⁴⁵⁸.

Prosimy o modlitwy za prześladowanych braci i siostry, aby mieli siłę wytrwać w godzinie próby!⁴⁵⁹

⁴⁵¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/modlitwa/zaloz-grupe-modlitewna-wstawiac-sie-za-przesladowanych-chrzciscijan>, dostęp: 15.07.2020.

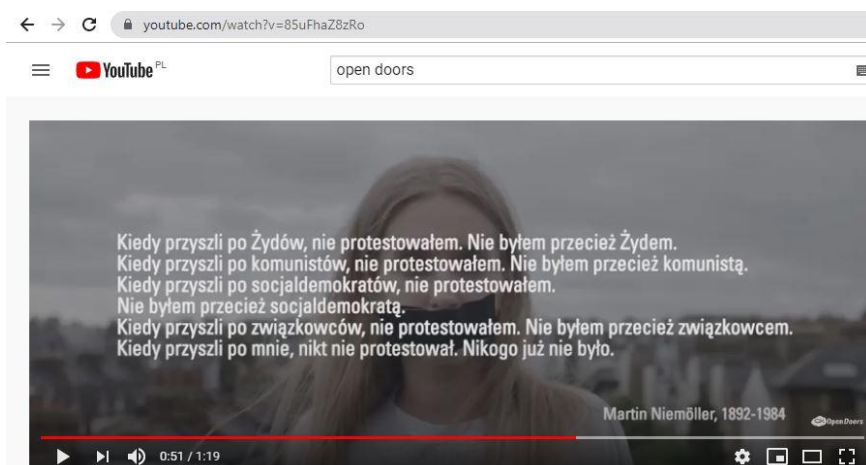
⁴⁵⁵ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵⁷ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/zapros-prelegenta>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 15.07.2020.

⁴⁵⁹ Ibidem.



Fot. 27. Screenshot reklamy społecznej Open Doors: *Czy ty też będziesz bierny?*, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=85uFhaZ8zRo>, dostęp: 13.07.2020.

Open Doors w swoim dyskursie, jak już zauważyliśmy, jest „wielowariantywny” i w całościowym kształcie składa się na niego kilka różnych typów dyskursów poddanych cyrkulacji. Jednym z dostrzegalnych wariantów będzie dyskurs obrony praw mniejszości religijnych, perswazyjny i nakłaniający do postawy aktywnej wobec zjawiska prześladowań. W tym przypadku nadawca posługuje się językiem o mniejszym nacechowaniu wartościującym, używając formuł „dyskryminacja”, „prawa człowieka”, „łamanie praw człowieka”, „międzynarodowe konwencje oraz deklaracje”, „wolność przekonań”, „wolność religijna”, cytowane są treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka⁴⁶⁰. Taki wariant ujawnia się w stylu komunikacji oraz form przekazu idei, które mają w sobie pierwiastek dyskursywny (to znaczy są przedłużeniem tej konkretnej narracji o prześladowanych mniejszościach). Należą do nich organizowane petycje, akcje pomocowe, wydarzenia charytatywne, zbiórki pieniędzy, akcje pisanie listów, komunikatory służące wysłaniu wiadomości elektronicznych do współwyznawców. Zauważalne jest łączenie tego stylu z dyskursem religijnym, podobnie w warstwie używanych zwrotów, niekiedy archaizmów i socjolektu charakterystycznego dla środowisk ewangelicznych. Język staje się tu kluczem recepcji dyskursu, ponieważ wskazuje na swoje pochodzenie i kontekst pierwotny, poprzedzający kolejne użycia.

Dell Hymes, autor koncepcji etnografii mówienia, postrzega mowę jako kompleksowy system zachowań kulturowych i skupia się na jego praktycznym

⁴⁶⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors>, dostęp: 24.06.2020.

wykorzystaniu w warunkach społeczno-kulturowych oraz wysuwa propozycję kompetencji komunikacyjnej przypisanej członkom danej wspólnoty komunikacyjnej⁴⁶¹. Logosfera Open Doors nie posługuje się jednym kodem językowym, przykładowo religijnym, biorąc pod uwagę pochodzenie i specyfikę działań grupy, ale naprzemiennie „przełącza” dyskursy pomiędzy różnymi kodami, formami, odmianami, stylami. W ten sposób dostrzegamy, że nadawca komunikuje nie tylko do zamkniętej grupy wspólnoty wierzących, ponieważ nie tworzy przekazów w oparciu o tylko jeden kod przypisany tej wspólnocie językowej. Wspólnoty protestanckie stanowią odrębną grupę dyskursywną, ponieważ posługują się swoistym socjolektem z charakterystycznymi określeniami, zwrotami, powiedzeniami, stylistyką wypowiedzi.

Dyskurs przemieszcza się także w kierunku narracji ofiar prześladowań religijnych, które towarzyszą narracjom Open Doors oraz są do nich adaptowane. Mamy do czynienia ze zderzeniem i symbiozą dyskursu osobistego świadectwa wiary i dyskursu instytucjonalnego NGO. Jeśli narracja taka jest elementem odrębnych dla komunikacji Open Doors formatów, jak na przykład *Magazyn* lub *Oblicza prześladowań*, jest wzbogacona o komentarz z *offu* lub komentarz tekstowy, co służy jako filtr recepcji tego dyskursu. Ciekawym przykładem jest również przenikanie z dyskursem par naukowym zauważalne w *Światowym Indeksie Prześladowań*. To narzędzie monitorowania sytuacji mniejszości chrześcijańskich w prawie 100 krajach świata wykorzystuje autorską metodę, kategorie opisu, analizy i interpretacji danych pozyskiwanych corocznie w oparciu o wywiady kwestionariuszowe dostarczane do ambasadorów i współpracowników organizacji w wybranych miejscach⁴⁶².

Dyskurs dialogiczny koegzystuje z pozostałymi i ujawnia się w relacyjności komunikacji Open Doors otwartej na wiele konfiguracji. Z jednej strony kontent ma na celu dialog z odbiorcą z „wolnego kościoła”, czyli przedstawicielami chrześcijaństwa, których ma aktywizować do zajęcia stanowiska wobec problemu prześladowań. Z drugiej strony otwiera przestrzeń dialogu pomiędzy odbiorcami a „prześladowanymi” poprzez chociażby elektroniczne komunikatory, listy więzienne, wykłady z zaproszonymi gośćmi z „krajów prześladowań”. Dodatkowym aspektem dialogiczności tej komunikacji jest jej potencjał wertykalny. Open Doors jest miejscem dialogu z

⁴⁶¹ B. Hymes, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, w: *Język i społeczeństwo*, red. M. Głowiński, PWN, Warszawa 1980, s. 50.

⁴⁶² Dokładny wgląd w zapis tej metody znajduje się w osobnym rozdziale niniejszego studium.

Bogiem, platformą o wartości misyjnej w znaczeniu nowych form takiej działalności w przestrzeni wirtualnej. Znamionuje ją światopogląd protestancki, który ujawnia się na poziomie eksponowania najważniejszych zasad tego nurtu, takich jak autorytet Biblii, doktryna zbawienia z łaski a nie uczynków, śmierci krzyżowej i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, oraz sposób prowadzonej działalności, która przypomina model misji protestanckiej skupionej wokół alfabetyzacji, promowania czytelnictwa, propagowania Biblii w językach narodowych oraz nauki Nowego Testamentu.

Dialog a media

Platforma internetowa Open Doors pozostaje przykładem nowomediowej przestrzeni dialogu, ponieważ ten dialog otwiera za pośrednictwem różnych form. Jest to dialog realny (rzeczywiście występujący pomiędzy nadawcą a odbiorcą) lub dialog ukryty – wewnętrzny i autorefleksyjny, co powodowane jest wybranym tematem przewodnim oraz jego ukierunkowaniem na społeczną zmianę. Autorefleksyjność wynika z orientacji na kwestie religijne i egzystencjalne przedstawiane w perspektywie ostatecznej, czego spoiwem jest motyw zbawienia z łaski, będącego jednym z protestanckich *sola*. Oprócz sfinansowania projektów pomocowych, użytkownik może przeorientować swoje stanowisko względem pozycji mniejszości chrześcijańskiej, utożsamić się z nią, współodczuwać jej cierpienia. Dialog ten nie zawsze więc występuje *sensu stricto*. Dyskursy medialne są zazwyczaj intencjonalne i mogą implikować cechę perswazyjności. Zazwyczaj wiąże się to z intencją nadawcy, który u podstaw tworzenia dyskursu wyznacza cele niejednokrotnie skierowane na wytworzenie jakiejś konkretnej zmiany społecznej, wypracowanie odmiennej postawy wobec danego tematu i podjęcia działań zbieżnych z intencjonalnością prowadzonej przez nadawcę komunikacji. Open Doors jako nadawca treści w otwarty sposób zaprasza użytkownika do postawy aktywnej i zaangażowanej, co w założeniu jest formą zaproszenia do dialogu, a na pewno zakłada jakiś rodzaj zapośredniczonego sprzężenia zwrotnego w kontakcie z dyskursem organizacji NGO:

Na stronach pragniemy przybliżyć sposoby aktywnego zaangażowania się w pomoc naszemu duchowemu rodzeństwu poprzez: modlitwę, wsparcie finansowe, zaproszenie prelegenta, uczestniczenie w wydarzeniach Open Doors lub angażując się w pisanie kartek i listów ze słowami pocieszenia. Pragniemy zainspirować chrześcijan do wsparcia na rzecz

prześladowanych braci i siostr w Chrystusie, gdyż w Nim jesteśmy częścią jednego ciała! Dołącz do nas i stań po stronie prześladowanych chrześcijan!⁴⁶³

Open Doors komunikuje przez portal, ponieważ najpowszechniejszym kanałem komunikacji w Internecie jest sieć WWW. Grzenia sytuuje ten kanał komunikacji w kategorii ponadgatunkowości tekstu internetowego, inaczej nazywanej sferą gatunków złożonych, hipergatunków lub hybryd gatunkowych. Aby surfować po stronach World Wide Web należy uprzednio zainstalować jedną z wielu przeglądarek stron internetowych, które umożliwiają ekspozycję treści zapisanych w języku HTML poprzez ich wizualizację w konkretnym układzie interfejsu. Interfejs użytkownika oparty na idei okien będzie również rozumiany jako miejsce komunikacji użytkownika z narzędziem komputera przy użyciu wielu kanałów komunikacyjnych⁴⁶⁴. Przekazy publikowane w sieci WWW składają się z zawartości tekstowej, jest to więc komunikacja piśmienna i przy tym elektroniczna. Tekst taki posiada dodatkowe funkcje, które mogą zostać w niego wpisane i używane do budowania topografii tekstu internetowego złożonego z wielu płaszczyzn pozostających w relacji hierarchicznej, poczynając od zawartości strony wejściowej, tak zwanej strony głównej do której w pierwszej kolejności odsyła wpisana w okno adresu nazwa domenowa.

Grzenia w rozdziale zatytułowanym *Teksty w internecie* dokonuje rozróżnienia na genologie tekstów *prymarnych* i *sekundarnych*, teksty *prymarne* miałyby być tworzone specjalnie z myślą o przestrzeni wirtualnej WWW, w której mają funkcjonować jako ich medialnym i recepcyjnym kontekście. Sekundarne natomiast są teksami zamieszczanymi w internecie, natomiast stworzonymi za pomocą innych mediów i zaadaptowanymi do nowych warunków dyktowanych przez przestrzeń internetową. Z perspektywy oglądu nadawcy instytucjonalnego jakim jest organizacja Open Doors mamy na uwadze przede wszystkim wariant prymarny, ponieważ publikowane materiały tekstowe i audiowizualne są stworzone specjalnie do warunków sieci WWW i w tej przestrzeni funkcjonują jako ich naturalnym środowisku medialnym. Nie mniej jednak treść koresponduje wyraźnie i spójnie z innymi formami medialnymi z których organizacja korzysta, jak przykładowo papierowe publikacje tekstowe o objętości maksymalnie kilkunastostronicowej broszury informacyjnej tytułowanej *Magazyn Open Doors*.

⁴⁶³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny>, dostęp: 4.07.2020.

⁴⁶⁴ J. Grzenia, *Komunikacja językowa...*, s. 38.

Pojęciem wymagającym zdefiniowania dla celów porządkujących dalszą analizę materiału o walorze dyskursywnym, którym w przeważającej części są treści pochodzące z oficjalnego portalu Open Doors Polska, jest termin taki jak witryna www. Strona internetowa, czy też witryna www to układ połączonych z sobą hipertekstualnie i hierarchicznie stron ujętych w jedną domenę (nazwę domenową), reprezentującą spójną estetykę graficzną, temat nadrzędny wokół którego skupione są treści komunikatów oraz nadawcę – producenta hipertekstu. W genologię strony www wpisuje się także potencjalność dialogiczności, ponieważ, mimo, że treści w formie podawczej są niezaprzeczalnym monologiem, strumieniem języka jednokierunkowo udostępnionego odbiorcy, to każdy taki nowomiedialny tekst udostępnia formularze kontaktowe, adresy mailowe umożliwiające budowanie relacji z adresatami ale i bardziej wyszukane formy mające na celu wciągnąć odbiorcę w interaktywny charakter recepcji przekazu. Będzie to więc dyskurs otwarty i zapraszający do wspólnoty komunikacyjnej. Formy dialogu w przestrzeni wirtualnej można wyodrębniać – przykładowo Grzenia⁴⁶⁵ podaje trzy charakterystyczne style komunikowania językowego w przestrzeniach wirtualnych:

- typ konwersacyjny (chat, gadu-gadu, komunikatory tj. Messenger);
- typ e-mailowy (poczta elektroniczna, fora dyskusyjne, grupy tematyczne);
- typ hipertekstowy (strony www – World Wide Web);

Strona internetowa widnieje w domenie www.opendoors.pl. Nadawca jest ukryty w nazwie organizacji, nie jest eksponowany osobowo, nie eksponuje się także adresu siedziby organizacji, co dyktowane jest charakterem publikowanych treści i prowadzonych działań, ale i względami bezpieczeństwa działaczy pozarządowych. Udostępnia się natomiast adres mailowy i numer skrytki pocztowej, a treści towarzyszące organizowanym akcjom pomocowym o różnym charakterze zapraszają do interaktywnych działań.

W przypadku Open Doors wiele zastosowanych form pozwana na podjęcie dialogu z nadawcą. Jedną z nich jest komunikator przypominający formularz kontaktowy, który umożliwia przekazanie wiadomości tekstowej z załącznikiem graficznym lub audiowizualnym do przedstawicieli mniejszości chrześcijańskiej wybranego kraju pochodzenia. Nadawca promuje taką formę dialogu jako jedną z

⁴⁶⁵ J. Grzenia, *Strona WWW jako forma dialogowa*, w: *Dialog a nowe media*, red. Kita, Małgorzata, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 22.

możliwości dotarcia do osób prześladowanych z powodu wiary chrześcijańskiej: *Napisz krótkie pozdrowienie w języku angielskim, najlepiej ze zdjęciem, lub nagraj film wideo, aby pokazać indyjskim chrześcijanom, że myślisz o nich i modlisz się za nich!*⁴⁶⁶. Oprócz tego Open Doors proponuje jak taki rodzaj przekazu powinien być sformułowany, zanim przekazany zostanie do adresatów: *Zachęcamy do używania wersetów biblijnych, które są budujące i pasują do sytuacji prześladowań. Poza wersetami napisz kilka osobistych słów. Na przykład, pisz o tym, jak w trudnych czasach znalazłeś nową odwagę i dlaczego pewien werset w tym czasie szczególnie Ci pomógł. Opowiedz im o swoich osobistych duchowych wyzwaniach i o tym, jak Bóg poprzez nie do Ciebie przemówił*⁴⁶⁷. Open Doors występuje w roli pośredniczącej w dialogu, koordynującej dialog, filtrującej jego treść i odpowiedzialnej za udostępnienie wiadomości zwrotnej, która dedykowana jest nierzadko jako podziękowanie za przesłane pozdrowienia i modlitwy ludzi z „wolnego kościoła”. Dialog jest więc moderowany w realiach instytucjonalnych organizacji pozarządowej. Jest to dialog coraz bardziej zmediatyzowany, ponieważ formularz kontaktowy umożliwia przesłanie załącznika w postaci grafiki, zdjęcia, pliku dźwiękowego a nawet audiowizualnego. Formularz jest tak samo aktywny przy użyciu smartfona, czy tabletu, co ułatwia spersonalizowany dostęp do zawartości strony i korzystania z jej narzędzi kontaktu.

The image shows two parts of the Open Doors website. On the left is a screenshot of the main website interface with a purple header and various content blocks. On the right is a detailed view of the 'Twoja zachęta dla chrześcijan z Indii' (Your encouragement for Christians from India) form. The form has fields for 'Zwrot*' (Return address), 'Imię*' (First name), 'Nazwisko' (Surname), and 'E-Mail'. Below these is a large text area for 'Wiadomość*' (Message). There is a section for 'Plik (Zdjęcie/Video)' (File (Photo/Video)) with instructions that files must be 50 MB or less and lists allowed formats: gif, jpg, jpeg, png, pdf, avi, mov, mp4. A 'Wybierz plik' (Choose file) button is present. At the bottom, there is a checkbox for 'Nota prawna: *' (Terms and conditions) and a 'WYŚLIJ' (SEND) button.

Fot. 28. Interfejs oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/>, dostęp: 4.07.2020;

Fot. 29. Komunikator Open Doors za pośrednictwem którego można przesłać wiadomość do

⁴⁶⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-chrzciscijan-z-indii>, dostęp: 4.07.2020.

⁴⁶⁷ Ibidem.

przedstawicieli mniejszości, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-chrzescijan-z-indii>, dostęp: 4.07.2020.

Tak naprawdę forma komunikatora przedstawiona powyżej jest wariantem tradycyjnego nośnika jakim są listy pocztowe. W dalszym ciągu OD organizuje akcje pisanie listów do przedstawicieli mniejszości, przykładowo w Iranie lub Syrii, Indiach czy Kolumbii. Jednym z aktywnych projektów w 2020 roku była *Akcja pisanie zachęty dla Mary Andimi z Nigerii*. Nadawca opisuje historię Mary, skupia się na tragicznym doświadczeniu wdowieństwa po zamordowanym przez Boko Haram mężu kobiety. Przytacza się także słowa kobiety: *Czułam się tak, jakby Bóg mnie opuścił. [...] Ale jestem wdzięczna, że mój mąż nie zaparł się Chrystusa do końca; Kto pomoże mi zatroszczyć się o dzieci? [...] Jednej rzeczy się trzymam: Nic nie może mnie oddzielić od miłości Boga, ani śmierć, ani trudne okoliczności*⁴⁶⁸. Autor przekazu konfrontuje z traumą opisywanego bohatera, przedstawicielki prześladowanej mniejszości i zaprasza do wzięcia udziału w akcji poprzez napisanie listu do Mary. Open Doors podaje wytyczne do jakich zainteresowani akcją pisanie listów powinni się zastosować, podkreślając zachowanie wyznaczonych przez grupę standardów oraz zwraca uwagę na informacje wrażliwe ze względów bezpieczeństwa:

- Najlepsze są kartki okolicznościowe, prace plastyczne dzieci i krótkie listy.
- Pisz w języku angielskim, krótkimi i prostymi zdaniami. Pisz czytelnie.
- Dla zachęty dołącz 1-2 wersety biblijne.
- Wykaż się wrażliwością; nie rozpisuj się nad trudną sytuacją odbiorcy i nie opisuj błogosławieństw związanych z życiem w twoim kraju (...).
- Nie wspominaj o organizacji Open Doors w swoich listach.
- Jeśli wysyłasz pocztówkę, prześlij ją w kopercie i nie umieszczaj na niej adresu Open Doors.
- Możesz podać swoje imię i nazwisko, ale nie podawaj pełnego adresu.
- Nie krytykuj religii narodowej ani ekstremistów religijnych, rządu, systemu sądowego ani przywódców politycznych.
- Nie wysyłaj pieniędzy ani nie składaj propozycji pomocy⁴⁶⁹.

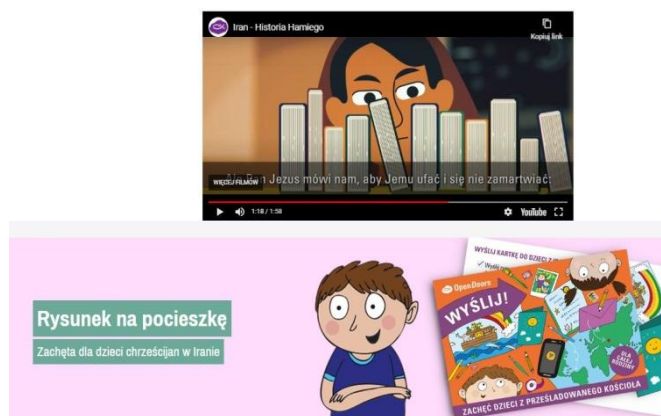
⁴⁶⁸ Źródło: <https://www.opendoors.pl/akcja-zachety-dla-mary-andimi-z-nigerii>, dostęp: 4.07.2020.

⁴⁶⁹ Ibidem.



Fot. 30. Screen przedstawiający opis akcji pisania listów, źródło: <https://www.opendoors.pl/badzy-aktywnydzialania-na-rzecz-prześladowanych-chrzcijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 4.07.2020.

Nowy projekt mający na celu nawiązywanie międzynarodowego dialogu pomiędzy „kościółem wolnym” a „prześladowanym” zaadresowany został do młodszych użytkowników, ponieważ na celu ma dotarcie do dzieci w Iranie. W tym przypadku nadawca proponuje stworzenie autorskiego obrazka lub grafiki, które jako załączony plik można przesłać przez komunikator na poświęconej temu projektowi zakładce www. Tym razem użytkownik poproszony jest o podanie samego imienia, którym opatrzony będzie obrazek, a nie jak dotychczas kraju pochodzenia oraz biblijnego cytatu, który stanowiłby pocieszenie dla odbiorcy po drugiej stronie. Do projektu stworzony został animowany przekaz audiowizualny kierowany do dzieci, którzy także są odbiorcami Open Doors. Film opowiada o irańskim chłopcu Hamim, który jest chrześcijaninem i członkiem kościoła domowego w Iranie. Chłopiec zastanawia się nad tym dlaczego lider ich nieformalnego kościoła został aresztowany. Film posiada wydźwięk dydaktyczny i ewangelizacyjny, ponieważ zawiera ewangeliczne przesłanie o miłości Jezusa, jego śmierci krzyżowej i zbawieniu. Open Doors jest nadawcą komunikatów kierowanych do dzieci także w czasie organizacji corocznego międzynarodowego dnia modlitwy, gdzie udostępnia się materiały nie tylko dla dorosłych użytkowników, ale też materiały przeznaczone do spotkań dla dzieci.



Fot. 31.; Fot. 32. Przykładowe treści adresowane przez Open Doors do dzieci, Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijanzacheta-poprzez-listy/rysunek-na-pocieszke>, dostęp: 4.07.2020.

Komunikatory elektroniczne zostały wprowadzone około 2018 roku przez polski oddział Open Doors, w 2020 roku opublikowanych oficjalnie akcji z użyciem tej formy w lipcu było pięć – wszystkie oznaczone etykietą „akcje pisania online”. Każda z nich kierowana była do odbiorcy innej narodowości (Iran, Indie, Korea Północna, Bliski Wschód, Syria).

Innym rodzajem zaangażowania w dialog jest bycie ambasadorem organizacji w swoim środowisku lokalnym. Na oficjalnej stronie OD znajdujemy zakładkę „daj się zainspirować”, gdzie nadawca publikuje informacje na temat różnych inicjatyw organizowanych przez swoich ambasadorów, osoby identyfikujące się z wizją Open Doors i inicjujące działania mające na celu aktywizację polskich chrześcijan w różnych społecznościach. Oprócz jawnej intencji perswazyjnej widać tutaj przykład wytwarzania przestrzeni dialogu, ponieważ „wciąga się” użytkownika w model zaangażowanego odbioru, niejako wtórnej produkcji dyskursu, jeśli faktycznie ambasador będzie reprezentował dyskurs poza jego medialnymi granicami. Najczęściej ambasadorzy organizują grupy modlitewne, wydarzenia charytatywne jak np. bielski *Bieg dla zwycięzców*, organizowany przez Kościół Wolnych Chrześcijan. Nadawca występuje z komunikatem mającym na celu zachęcenie odbiorcy do działania:

Zaangażuj się w niesienie pomocy prześladowanym chrześcijanom! Możliwości są przeróżne. Każda modlitwa dla Boga ma sens. Każdy list do wdowy i jej dzieci pokazuje, że myślisz o nich. Każda ofiara pieniężna jest konkretną pomocą w realizacji projektów pomocy. Możesz rozpocząć własną akcję pomocy! Możesz zachęcić do tego rodzinę, przyjaciół, kolegów czy swój kościół, grupę młodzieżową czy szkołę niedzielną. Czy zorganizujesz grupę modlitewną,

koncert, akcję pieczenia i sprzedawania ciasta w swoim kościele, akcję pisania kartek do prześladowanych, czy może coś jeszcze zupełnie innego...

Istnieje wiele możliwości twórczych, które jednocześnie zaowocują w konkretną pomoc uciskanemu Kościołowi. Daj nam o tym znać⁴⁷⁰.



Fot. 33.: Przykładowe aktywności ambasadorów opublikowane na oficjalnym portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 4.07.2020.

Możliwości oferowane przez tę grupę pomocową umożliwiają również dialog realny, medialnie niezapośredniczony, z bohaterami ich opowieści. Przykładem są tutaj organizowane spotkania z zagranicznymi gośćmi, którzy w trakcie wystąpień dzielą się swoim „świadekstwem wiary”, doświadczeniem prześladowań religijnych ale i transcendencji spotkania z Bogiem. Dialogowość obecna jest w narracjach jednostkowych osób, walorze opowiadania historii nieopowiedzianych, zakazanych w krajach pochodzenia bohaterów, to otwieranie dialogu z innym, który należy do mniejszości prześladowanej. Opowieści posiadają duże walory retoryczności, kolokwialności, potoczności, charakteryzującej przekazy dialogowe – tutaj jednak w przewadze religijnej stylizacji językowej. Otwarcie komunikacji odbywa się w przestrzeni międzynarodowej dyskusji na temat pozycji grup mniejszościowych dotkniętych prześladowaniami religijnymi. Historie prześladowanych transmitowane są przez dyskurs medialny ale i bezpośrednią komunikację, którą umożliwia organizacja spotkania z prelegentem: *Jedną ze służb Open Doors, która ma duże znaczenie w budowaniu świadomości opinii publicznej w Polsce są nasi prelegenci. Przez cały rok podróżują po Polsce, by odwiedzać kościoły, wspólnot, grupy domowe, grupy*

⁴⁷⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzciscijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 4.07.2020.

*młodzieżowe, szkoły i inne miejsca, aby informować o sytuacji prześladowanych chrześcijan*⁴⁷¹. Zdaniem nadawcy *spotkania budują mosty*, co możemy odczytywać w znaczeniu tworzenia płaszczyzny dialogicznej, skierowanej w stronę tematyki niepopularnej, trudnej, emocjonalnie zaangażowanej i wymagającej zajęcia postawy odpowiedzialności w znaczeniu chrześcijańskiej doktryny nakazującej wsparcie prześladowanych z powodu wiary w Jezusa Chrystusa. Open Doors dąży do zwiększenia świadomości adresata wobec dialogu, który wymaga zrozumienia pozycji strony przeciwnej i tym samym daje możliwość spotkania się z doświadczeniem prześladowanych przez opowiadanie ich historii: *Takie bezpośrednie spotkania dają okazję, by wnikliwie poznać sytuację prześladowanego Kościoła i poszczególnych osób. Daje przestrzeń na okazanie miłości w realny sposób, wspólną modlitwę czy poznanie niezwykłych świadectw wiary. To czas wspólnego zachęcania się oraz zapewnienia uciskanych chrześcijan, że nie są opuszczeni*⁴⁷².

Formą dialogiczną może być także zamówienie subskrypcji pocztowej miesięcznika *Magazyn Open Doors* wraz z harmonogramem modlitwy poświęconej konkretnym osobom w kontakcie z którymi pozostaje organizacja. Nadawca pisze: *Bezpłatny, miesięczny magazyn zawierający poruszające świadectwa oraz aktualne informacje z prześladowanego Kościoła. W magazynie znajduje się wyjmowany Kalendarz Modlitw zawierający konkretne prośby modlitewne na każdy dzień*⁴⁷³. W komunikacji OD modlitwa zajmuje ważną pozycję, poprzez nią rozumiemy dialog z Bogiem, ale i wspieranie prześladowanych, dlatego w wielu komunikatach nadawca zaprasza użytkownika do modlitw za „kościół prześladowany”, a nawet rozpoczęcie zorganizowanej grupy modlitewnej w lokalne społeczności:

W modlitwie jest moc. A wspólna modlitwa, kiedy chrześcijanie zbierają się razem, jest pobłogosławiona obecnością Jezusa Chrystusa- tak jak obiecał w swoim Słowie. Modlitwa jest naszym najważniejszym sposobem wspierania naszego prześladowanego rodzeństwa na całym świecie. Dlatego zachęcamy Was, aby stworzyć w swoich społecznościach takie grupy modlitewne i wstawiać się przed tronem Boga za tymi, którzy przechodzą ucisk z powodu miłości do Jezusa⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/zapros-prelegenta>, dostęp: 5.07.2020.

⁴⁷² Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/spotkania>, dostęp: 5.07.2020.

⁴⁷³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomoscibadz-na-biezaco/magazyn-zamowienie>, dostęp: 4.07.2020.

⁴⁷⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/modlitwa/zaloz-grupe-modlitewna-wstawiac-sie-za-przesladowanych-chrzescijan>, dostęp: 5.07.2020.

Jeśli ktoś zdecyduje się na rolę ambasadora lub po prostu aktywnego użytkownika, który identyfikuje się z ideą dyskursu organizacji i podejmie działanie w grupie modlitewnej, to nadawca prezentuje także zestaw przydatnych wskazówek i materiałów, tak jakby wprowadzał do dyskursu nowe narzędzie komunikacji tak aby przedłużyć jego aktualność i adaptowalność do kolejnych sytuacji komunikacyjnych, które mają służyć jego ciągłości:

- **Kalendarz Modlitewny:** w KM, który wkładany jest do naszego miesięcznika, znajdziesz prośby modlitewne za konkretny kraj i zazwyczaj konkretną sytuację. Lub wg regionów. Na samym początku kalendarz może być świetną pomocą.
- **Magazyn:** w magazynie informujemy o jednym lub kilku krajach lub poruszamy się w obszarze określonych tematów, dzielimy się świadectwami wiary prześladowanych chrześcijan. Magazyn można zamówić bezpłatnie.
- **Opisy krajów:** Aby lepiej zrozumieć tło i poznać kraje, o które się modlisz, możesz dowiedzieć skorzystać z informacji zamieszczonych na naszej stronie internetowej. Znajdziesz też tam informacje o powodach prześladowań i ich wpływ na społeczność danego kraju.
- **Światowy Indeks Prześladowań:** jako przypomnienie i wizualizacja oraz lepsza orientacja, możesz bezpłatnie pobrać mapę aktualnego ŚIP.
- **Aktualne wiadomości:** Poprzez nasz mailing lub na naszej stronie internetowej dowiesz się o sytuacji konkretnych osób czy krajów z pierwszej ręki. Każdą wiadomość można pobrać i wydrukować wiadomości z naszej strony www. Tutaj można również znaleźć konkretne prośby modlitewne.
- **Kampanie modlitewne:** Wszelkie materiały, które przygotowujemy na nasze kampanie modlitewne są bezpłatne. Zachęcamy do corocznego udziału w Międzynarodowym Dniu Modlitwy za Prześladowany Kościół⁴⁷⁵.

Praktyka modlitwy na stałe wpisuje się w działania statutowe organizacji, czego wyraz znajdujemy także w corocznym *Międzynarodowym dniu modlitwy za prześladowany Kościół*. To inicjatywa angażujące chrześcijańskie wspólnoty w całej Polsce, do której mogą przystępować zarówno kościoły protestanckie, jak i katolickie. Open Doors waloryzuje status modlitwy i osób, które ją praktykują poprzez stwierdzenia takie jak: *Naszym wielkim marzeniem jest to, aby kościoły w Polsce zatętniły modlitwą za prześladowanych chrześcijan!*⁴⁷⁶ Nadawca wyposaża ambasadorów dialogu na temat prześladowanych mniejszości w pakiet materiałów

⁴⁷⁵ Ibidem.

⁴⁷⁶ Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 6.07.2020.

operujących dyskursem OD. Osoby zainteresowane przeprowadzeniem takiego wydarzenia modlitewnego mogą kontaktować się z prelegentami organizacji i zadać pytania o przebieg spotkań lub podzielić się swoimi przemyśleniami. I na tym poziomie znajdujemy kontekst budowania mostów, w którym pośredniczy Open Doors. Międzynarodowy dzień modlitwy na swój sposób ma skracać dystans poznawczy pomiędzy kościołem wolnym a prześladowanym na całym świecie. Przykładowo, odbywający się w 2019 roku MDM poświęcono krajom takim jak Chiny i Nigeria, a nadawca zapraszał użytkowników do współtworzenia tej dialogicznej inicjatywy:

Dołącz do Międzynarodowego Dnia Modlitwy za Prześladowany Kościół! Odbędzie się on w naszym kraju **17 listopada 2019r.** Tym razem pragniemy szczególnie modlić się za chrześcijan w Chinach i Nigerii. Na tej stronie dowiesz się więcej o tych krajach. Uzyskasz również niezbędne informacje o tym, jak możesz zorganizować spotkanie modlitewne w swoim kościele, wspólnocie. W tym roku nie zbieramy zamówień od społeczności, które pragną wziąć udział w Międzynarodowym Dniu Modlitwy za Prześladowany Kościół! Wyślemy przygotowane materiały do wszystkich kościołów/wspólnot/społeczności, jakie mamy w bazie danych. Jeżeli chciałbyś się upewnić, czy Twoja społeczność jest w naszej bazie – zadzwoń do nas⁴⁷⁷.

Dyskurs jest wtłoczony w matryce konwencji gatunkowych takich jak portal internetowy, news, artykuł prasowy, wywiad konfesyjny z komentarzem. Dyskurs konstytuuje się w ramach wirtualnej rzeczywistości, która tworzy nowe przyzwyczajenia odbiorcze i rozwija kompetencje medialne użytkowników. Narracje konfesyjne stanowią znaczną część i przykład propagowania założenia aksjologicznego Open Doors; to także przykład tego jak stare narracje adaptowane są do nowych form. Literatura konfesyjna charakterystyczna dla kulturowości protestanckiej została zaadaptowana do nowych warunków wirtualizacji treści, to także przykład wtórnej oralności oferującej dialog nowych form. Narracje konfesyjne wyznawców protestantyzmu są szeroko udostępniane na platformie You Tube, to zjawisko nie należy więc wyłącznie do dyskursu Open Doors ale jest jednym z elementów kulturotwórczej roli protestantyzmu. Marcin Rzepka w *Apostołach nowoczesności...* podkreśla, że *Konwersja religijna w znacznym stopniu ujednoliciła narrację misyjną, z biografią oraz autobiografią na czele. Stanowiąc sedno kultury protestantyzmu ewangelikalnego, domagała się artykulacji, publikacji i próby odtworzenia poprzez jej*

⁴⁷⁷ Ibidem.

zwielokrotnienie⁴⁷⁸. Rzepka mówi o tym, że konwersja, stosując mechanizmy narracyjne w jednostkowy sposób dopasowuje się do ramy biografii wyznaczonej przez wzorce bardziej uniwersalne i ogólne, będące *pochodną opowieści biblijnej*⁴⁷⁹. Ważną myślą podsumowującą ten fenomen jest wpisanie go w globalny dyskurs misyjny – protestancki. Rzepka, analizując protestantyzm irański dostrzegł również tendencję rozszerzoną na inne obszary takich narracji, ponieważ podkreślił, że *Konwertyci z różnych części świata byli zestawiani ze sobą, co tym bardziej tworzyło wrażenie globalności protestantyzmu*⁴⁸⁰. Bardzo podobne wnioski możemy wysnuć wobec sposób komunikowania i prezentacji sylwetek chrześcijan z krajów, gdzie prześladowania religijne występują i są przytaczane przez Open Doors. W ten sposób pierwiastki dyskursu założycielskiego są widoczne w jego kolejnych formach narracyjnych, które intertekstualnie uwypuklają elementy tożsame lub zbieżne ze źródłowym kodem. Rzepka pisze o tym, że *biografia konwertyty była niejako lustrzanym odbiciem biografii misjonarza, a jej znaczenie polegało na potencjalnej możliwości oddziaływania na społeczeństwo, z którego wywodził się misjonarz*⁴⁸¹. Ma to dowodzić, że nierównorzędna relacja pomiędzy misyjnym centrum i peryferiami pola misyjnego ulega pewnym przesunięciom, z powodu wpisania narracji o konwersji w globalny dyskurs misyjny protestantyzmu. Historie o prześladowanych chrześcijanach z odległych kręgów kulturowych stają się elementem cyrkulacji dyskursu i mają za zadanie wpływać na odbiór kulturowo związanego z Zachodem i Europą.

Spotkanie z cierpieniem mniejszości chrześcijańskich, które doświadczają prześladowań religijnych staje się wyzwaniem etycznym dla odbiorcy komunikatów badanej organizacji sektora NGO. Nadawca jest stroną pośredniczącą w tym niecodziennym dialogu, który ma na celu zmianę stanowiska odbiorcy poprzez ustanowienie modelu postawy aktywnej i umożliwienie zajęcia funkcji ambasadora dyskursu: *Naszym celem jest, aby kościoły, media, politycy i społeczeństwo byli świadomi sytuacji ciemnionych chrześcijan oraz by chcieli stać się ich ambasadorami zachęty i pomocy*⁴⁸². Drugi człowiek, strona dialogu ukazywana w dyskursie Open Doors to ktoś jak *Inny – Prześladowany* wzywający do wzięcia odpowiedzialności swoich współwyznawców w różnych częściach świata, których udziałem nie są

⁴⁷⁸ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 306-307.

⁴⁷⁹ Ibidem.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem.

⁴⁸² Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan>, dostęp: 11.07.2020.

prześladowania religijne. Tutaj w wymiar prześladowania wpisana jest tożsamość wyznaniowa – w logotypie organizacji pojawia się zresztą ważna w tym kontekście formuła *W służbie prześladowanym chrześcijanom*. To otwarcie dialogu z ofiarami, ale zdawałoby się także prześladowcami, inicjatorami dyskryminujących aktów. Tak jak w historii bohatera serii *Oblicza prześladowań*, spotykamy się „twarzą w twarz” z człowiekiem, konwertytą/apostatą czy też „zdrajcą islamu”, który z „fundamentalisty islamskiego” staje się „naśladowcą Chrystusa”. Dokładnym studium przypadku takiej narracji prezentowanej na gruncie dyskursu Open Doors zajmę się w dalszej części analizy. W tym miejscu natomiast warto podkreślić, że dynamika wpisana w wariantywność opisywanych tożsamości pokazuje, że każdy protagonista tej narracji posługuje się swoim dyskursem, buduje swój własny aparat interpretacyjny, szczególnie w kategoriach porządkujących kulturowe uniwersum, takich jak chociażby *sacrum*.

Najczęściej taki wywiad konfesyjny identyfikowany jest poprzez użycie kategorii „świadection”. Tak więc, wpisując w okno wyszukiwania popularnego serwisu YouTube hasło „świadection nawrócenia muzułmanina” otrzymujemy mnóstwo wyników, gdzie większość publikowanych narracji dotyczy jednostkowych doświadczeń przedstawicieli islamskiego kręgu kulturowego. Punktami zbieżnymi takich narracji będzie wzorzec „życie przed nawróceniem – nawrócenie – życie po nawróceniu”. Doświadczenie prześladowania religijnego będącego wynikiem konwersji na chrześcijaństwo i porzucenia religii identyfikowanej z muzułmańską grupą większościową jest domeną opowieści z krajów o wysokim stopniu radykalizacji religijnych lub ideologicznych światopoglądów i ostrej polaryzacji w przełożeniu na sytuację grup większościowych i mniejszościowych (Bliski Wschód, Indie, Afryka, Korea Północna). Takie doświadczenia towarzyszyły konwertytom z terenów Bliskiego Wschodu już kilka wieków wcześniej. Rzepka pisze o doświadczeniu innowierców porzucających islam na gruncie irańskim: *Jednym z poważniejszych problemów, przed jakimi stawali konwertyci, był rozpad więzi społecznych wywołany zmianą wyznania. Misjonarze starali się, aby Kościół stał się dla nich nowym domem. Konwersje kobiet pociągały za sobą rozwód lub – w przypadku niezamężnych kobiet – utratę pracy, gdy pracodawcą był muzułmanin*⁴⁸³. Pojawiają się narracje pierwszoosobowe z pozycji świadka i uczestnika wydarzeń – osób związanych wcześniej z siatkami

⁴⁸³ M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności...*, s. 295.

terrorystycznymi lub radykalnym islamem, oraz historie przedstawicieli wciąż egzotycznych dla Europejczyka kultur.

Wirtualność jako domena dyskursu Open Doors

Miejszem przecinania się dyskursów, form, konwencji, stylów oraz ich synkretycznych hybryd jest dzisiaj przestrzeń wirtualna, czyli: *Ogólnoświatowy, dynamicznie rozwijający się system powiązanych sieci komputerowych. Oferuje wiele usług, takich jak zdalne logowanie się użytkowników, przesyłanie plików, poczta elektroniczna, World Wide Web (WWW) i grupy dyskusyjne (...)*⁴⁸⁴. Internet – ukazany pretenduje do miana „supermedium”, ponieważ „wchłania” wszystkie znane nam dotychczas sposoby komunikacji językowej i pozajęzykowej za pośrednictwem audiowizualności i przekazów hipertekstowych. Internet dzisiaj tworzy wirtualną i globalną przestrzeń, która przekracza granice ludzkiej percepcji w dziedzinie informacji i publikowanych treści, ale i tworzy pewnego. Jego supermedialność polega na potencjale budowania przekazów dotychczas transmitowanych w oddzieleniu i w granicach medium bardziej materialnego, jak prasa papierowa, książka, obraz w galerii muzeum, opowieść przekazywana bezpośrednio i oralnie⁴⁸⁵. Niematerialna przestrzeń interfejsów i jej globalny zasięg tworzy to, co McLuhan nazywał „globalną wioską” przekraczającą granice jak dotąd nieprzekraczalne w jednostkowym doświadczeniu użytkowników starych mediów. Supermedialność Internetu osadza się więc również na cesze globalnego zasięgu odbiorczego, co nie charakteryzuje żadnego innego przekaznika. Posiada on też tendencję do „zasysania” innych mediów, szczególnie w dobie konwergencji i tak zwanego społeczeństwa sieci, gdzie życie realne i realne aktywności komunikacyjne stają się coraz bardziej zapośredniczone, tworząc nowy typ komunikacji interpersonalnej, kategoryzowanej jako interface-to-interface. Zastanówmy się przez chwilę nad miejscem powstawania dyskursu nowych mediów lokowanego w przestrzeniach wirtualnych, ponieważ te przestrzenie są środowiskiem funkcjonowania dyskursu Open Doors.

⁴⁸⁴ Cytat z definicji internetu według *Słownika terminów komputerowych* Bryana Pfaffenbergera zaczerpnięty z: Grzenia, Jan, *Komunikacja językowa w Internecie*, PWN, Warszawa 2006, s. 19.

⁴⁸⁵ J. Grzenia, *Komunikacja językowa...*, s. 19.

Pojęciem centralnym dla języka nowych mediów jest zaproponowane przez Teodora Nelsona pojęcie hipertekstu⁴⁸⁶. Jest to tekst umożliwiający przejście poprzez siatkę odnośników do bazy tekstów wpisanej niejako pod powierzchnię tego tekstu, który byłby pierwszym i prymarnym, dla tych pozostających ukrytymi za hiperłączami. Mając do czynienia z hipertekstualnością, wkraczamy w nowy wymiar dzieła otwartego, nad którym rozmyślał Umberto Eco. Przestrzenie wirtualne narzucają nową specyfikę tekstualności i kompetencji odbiorczych. Jak podaje Żydek-Bednarczuk: *Cechą charakterystyczną takiego tekstu jest jego fragmentaryczność i możliwość wyboru dowolnego tekstu. Tekst ma liczne rozgałęzienia. Czytelnik staje się aktywny i wybiera tylko jeden tekst, który go interesuje. Zaczyna się swoisty rodzaj interaktywności czytelnika między nim a komputerem, ale też między nadawcą – autorem tekstu i czytelnikiem*⁴⁸⁷. Fenomen Open Doors wkracza w ramę dyskursu opartego o nawigację hipertekstualną, segmentową, kategoryzowaną i połączoną z różnymi partiami komunikatów. Hipertekstualizacja prowadzi do powstawania kompleksu komunikatów o wymiarach transkulturowych i globalnych. Uniformizuje się modele odczytania, kategorie kluczowe, sensy przekazów. Taki model tekstu daje możliwość odczytu w dowolnym (nielinearnym), ale segmentowym układzie. Daje wrażenie rozproszenia i otwartości przekazów. Zgodnie z refleksją zarówno E. Wilka, jak i S. Mizracha oraz U. Żydek Bednarczuk⁴⁸⁸ i innych badaczy współcześnie nie mamy już do czynienia z czystą formą zapośredniczonej medialnie wtórnej oralności Onga. Treści tekstowe zamieszczanie w cyberprzestrzeni ujmować należy w ramę telepiśmienności, a to dlatego, że doświadczamy transformacji w zachowaniach nadawczych i odbiorczych oraz hybrydyczności form tekstualnych: *W obecnych przekazach elektronicznych i nowych technologiach transmisji ważną rolę zaczyna odgrywać odchodzenie od linearności na rzecz interaktywności, interakcji i nielinearności*⁴⁸⁹. W książce Wilka *Nawigacje słowa*, autor odwołuje się do pojęcia hipertekstu jako nadrzędnego dla telepiśmienności nowych mediów. Autor, powołując się na klasyfikację Michaela Joyce’a pokazuje, że hipertekst także może być rozumiany dwojako, kiedy mamy na myśli praktykę nawigowania tekstu elektronicznego. Należy więc wyodrębnić hipertekst konstrukcyjny (*constructive hypertext*) oraz hipertekst

⁴⁸⁶ T. H. Nelson., *Redefining Literacy: The Multilayered Grammars of Computers*, w: *Critical Perspectives on Computers and Composition Instruction*, red. G. E. Hawisher i C. Selfe, New York 1989.

⁴⁸⁷ U. Żydek-Bednarczuk, *Tekst w internecie i jego wyznaczniki*, w: *Dialog a nowe media*, red. Kita, Małgorzata, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 17.

⁴⁸⁸ Ibidem.

⁴⁸⁹ Ibidem.

poszukujący (*exploratory hypertext*)⁴⁹⁰. Pierwszy tekst jest kreacyjny i otwarty na modyfikacje lub dodawanie nowych treści: *Hipertekst konstrukcyjny narzuca możliwość tworzenia, zmiany i pokonywania pewnych trudności w rozrastającym się obszarze wiedzy*⁴⁹¹. Dyskurs Open Doors w podobny sposób rozrasta się poprzez zasadę komentarza, która utrzymana jest w regule przez ten dyskurs wyznaczanej. Nie mniej jednak jego kreacyjność polega na silnej tendencji do angażowania użytkownika w jego współtworzenie.

Na dyskurs Open Doors składa się także język obrazów. Mikułowski-Pomorski pisze, że *obrazy przywołują idee*⁴⁹² oraz, że *podróżują poprzez kultury*⁴⁹³. Niewątpliwie są przestrzenią komunikacji, której czytania wymaga osobnej kompetencji. Obrazy posługują się językiem symboliki i emocji, konotują kulturowe wartości i ich odczytywanie uwikłane jest w pewną tradycję. Strona Open Doors posiada swój indywidualny model wizualności. Wizualność, komunikacja poprzez obraz, zaczyna być fasadą treści ukrytych pod warstwą grafiki. Nawigacja przyjmuje coraz modniejszą i nowoczesną formę czytania kafelkowego, które jest dużo bardziej ikoniczne i obrazowe, niż klasyczny podział na kategorie widniejące w górnym menu strony. Telepiśmienność będzie tutaj specyficznym komponentem formacji dyskursywnej, komunikat werbalny funkcjonuje tu w środowisku graficznym podporządkowanym spójnej estetyce. Znaczący w recepcji telepiśmienniczych form wirtualnego przekazu jest ich wymiar graficzny. Wizualność postępuje na tyle, że niejednokrotnie mówi się już o tabloidyzacji przekazów, którą charakteryzuje między innymi przerost komentarza obrazkowego nad tekstem. Open Doors operuje wizualnością komunikatów, odsyłaczy, które po kliknięciu przenoszą do dalszych segmentów tekstu. Grzenia w artykule *Strona WWW jako forma dialogowa*, mówi o tak zwanej grafizacji pisma lub ikonizacji pisma pełniącej równie ważną rolę w budowaniu sensu komunikacji tekstu internetowego: *Zawartość werbalna strony internetowej nie może zostać oddzielona od graficznej, ponieważ zmiany zachodzące w świecie tekstów pod wpływem mediów elektronicznych wywołują grafizację pisma. Oznacza to, że pismo elektroniczne nie jest przezroczystym przekazywaniem treści (...) lecz wpływa na treść i niesie pewne informacje*⁴⁹⁴. Tendencja

⁴⁹⁰ E. Wilk, *Nawigacje słowa. Strategie werbalne w przekazach audiowizualnych*, Rabid, Kraków 2000, s. 39.

⁴⁹¹ Ibidem.

⁴⁹² J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków 2012, s. 220.

⁴⁹³ Ibidem, s. 221.

⁴⁹⁴ J. Grzenia, *Komunikacja językowa...*, s. 99.

do grafizacji pisma uwidacznia się w doborze wielkości i fontów używanych czcionek tekstowych, czyli w warstwie znakowej pisma; w kolorze, kontrastach i grafikach pozostających w tle tekstu; oraz w całym otoczeniu towarzyszącym, a więc elementami wizualnymi i audiowizualnymi tworzącymi szatę graficzną portalu. Najlepszym tego przykładem jest charakter logotypu organizacji, który w spójny sposób konotuje sensy zawierające się w jej dyskursie.



Fot. 34. Logotyp Open Doors Polska, materiał udostępniony przez jednego z prelegentów, źródło: Open Doors Polska.

Logotyp Open Doors składa się z trzech kompatybilnych elementów, które same w sobie niosą bardzo spójne semantycznie przesłanie. Logo przedstawia kamień z odcisniętym symbolem ryby będącej jednym z kluczowych emblematów chrześcijaństwa. Ryba symbolizuje nie tylko wyznanie religijne ale pojedynczego wyznawcę wspólnoty. Unikatowym dla Open Doors jest dodanie do tego znaku białego ciernia, jest to przedstawienie ryby ugodzonej cierniem. Cień wbity w grzbiet ryby poprzez prostą konotację odsyła nas do zjawiska prześladowań religijnych, którymi chrześcijaństwo naznaczone jest od momentu śmierci Chrystusa. Z kolei domena, nazwa – Open Doors (ang. *otwarte drzwi*) może być interpretowana poprzez odniesienie do fragmentu Apokalipsy Świętego Jana: *To mówi Święty, prawdziwy, (...) Ten, który otwiera, a nikt nie zamknie, i Ten, który zamyka, a nikt nie otworzy. (...) oto sprawilem, że przed tobą otwarte drzwi, których nikt nie może zamknąć; bo choć niewielką masz moc, jednak zachowałeś moje Słowo i nie zaparłeś się mojego imienia* (Ap 3,7-8). W Ewangeliach Jezus porównuje siebie samego do drzwi, przez które można przejść do życia wiecznego: *Ja jestem drzwiami dla owiec. (...) Ja jestem drzwiami; jeśli kto przeze mnie wejdzie, zbawiony będzie* (Ew J 10,7;9). Otwarte drzwi niosą pozytywny ładunek skojarzeń z wolnością, zaproszeniem, gością, oczekiwaniem przybycia. Podobny zakres znaczeniowy może mieć fraza „z otwartymi rękami” lub „ramionami”. Dodatkowo logotyp opatrzony jest przewodnim hasłem, które służy pełnej identyfikacji tożsamości Open Doors jako organizacji pomocowej: *W służbie prześladowanym chrześcijanom*. Dominujący motyw kolorystyczny w logotypie to fiolet i purpura konotujące stan kapłański, królewski, ale i męczeństwo. Logotypem opatrzone są

wszystkie publikowane materiały audiowizualne i publikacje różnych formatów będące produktem działań organizacji. Tym samym logo i logotyp stają się znakiem dyskursywnym, który odsłania potencjał aksjologiczny i tożsamościowy wpisany w ten konkretny przypadek NGO.

Rama hipertekstowa strony głównej eksponuje kluczowe kategorie w widocznych, skupiających wzrok odbiorcy miejscach interfejsu. Tak w górnej horyzontalnej długości strony widnieje pasek nawigujący przez treści różnych, spójnych tematycznie kategorii. Każda kategoria hipertekstualnie odsyła na kolejny stopień tekstu znajdującego się pod powierzchnią poprzedniej. Strona jest wielostopniowa w odbiorze, czasem ma się wrażenie tak rozbudowanej treści, że łatwo o poczucie zagubienia w nawigowaniu. Zdecydowanie nie mamy tutaj do czynienia z typem komunikacji linearnej, ponieważ hipertekstualności towarzyszy hierarchiczność, nawigujemy od tekstu do tekstu. Pomocniczo funkcjonuje górna i boczna nawigacja. Hierarchiczność, czy też logika recepcji zawartości strony widoczna jest w układzie treści. Kategorie są segregowane i zawierają odsyłacze do innych segmentów. Publikowane komunikaty newsowe filtrowane są od najstarszych do najnowszych, a obsługiwany portal posiada przydatne narzędzie wyszukiwania słów kluczowych. Strona internetowa jest przystosowana do wymagań i przyzwyczajeń odbiorcy odznaczającego się wysoką kompetencją czytania tekstów medialnych i uczy użytkownika poruszania się w nowocześnie kreowanym modelu komunikacji wirtualnej, interaktywnej i zaangażowanej.

Religijność jako domena dyskursu Open Doors

Dyskurs medialny na rzecz prześladowanych chrześcijan, który kreowany jest przez organizację Open Doors Polska jest dyskursem najszerzej obecnym w przestrzeni wirtualnej, co zauważalne jest na tle innych dyskursów tworzonych przez NGO działających w obrębie tematu prześladowań (np. Głos Prześladowanych Chrześcijan lub Pomoc Kościołowi w Potrzebie), a także w ilości cytatów uwzględniających zwartość platformy Open Doors w mediach informacyjnych, takich jak TVP, TVN, wywiadów z udziałem prelegentów w prasie lokalnej czy innych aktywności wskazujących na medialność opisywanej grupy. Ten przykład budowania komunikacji wydaje mi się o tyle istotny, że ukazuje szereg współczesnych zjawisk kulturowych w przestrzeni internetowej. Tak na przykład z powodu postępującej konwergencji mediów

i transmisji idei za pomocą nowych środków obserwujemy w internecie zjawisko takie jak „*sacrum* w sieci”. Nowe style produkcji przekazów zmieniają recepcję idei towarzyszących człowiekowi od początków jego istnienia, co obserwujemy również na przykładzie platformy internetowej Open Doors. Możemy równie dobrze zauważyć wyraźny walor wspólnotowy sieci –w tym wypadku wspólnoty globalnej, ponieważ organizacja ta prowadzi działalność w około 60 krajach świata, postrzegając Kościół jako globalną wspólnotę ludzi wierzących. Niemniej jednak dyskurs komunikatów można nazwać dyskursem zamkniętym o tyle, że adresowany jest do odbiorcy wyznaniowo związanego z chrześcijaństwem (aczkolwiek otwartym na rozprzestrzenianie wśród innych wspólnot komunikacyjnych zainteresowanych fenomenem prześladowań religijnych). Język komunikatów jest językiem religijnym i biblijnym, nasyconym przez kategorie językowe (Bóg, Królestwo Boże, modlitwa, bracia i siostry, wspólnota, ciało Chrystusa, bliźni, miłość, zachęta, pocieszenie, nadzieja, grzech) oraz słownictwo zawężone do kategorii nadrzędnej związane z prześladowaniami religijnymi (ofiara, prześladowca, ekstremiści, atak, cierpienie, presja, tortury, nienawiść, samotność). Dyskurs nie jest również w przypadku Open Doors jednorodny, ponieważ nie mówimy jedynie o języku tak zwanym „religijnym”, bardziej dostrzega się jednoznaczną tendencję plasującą model prowadzonej komunikacji, zbliżony do platformy informacyjnej wspólnoty globalnej chrześcijan (komunikaty *newsowe*). Mimo, że organizacja w założeniu pozostaje międzywyznaniowa i w publikacjach pojawiają się zdawkowe informacje na temat różnych denominacji chrześcijańskich, różnicowanie doktrynalne nie jest tutaj eksponowane, to znaczy mamy temat centralny i działania pomocowe inicjowane wokół niego, które nie koncentrują się na różnicach doktrynalnych denominacji. Organizacja w ten sposób sama w sobie staje się przestrzenią mediacji pomiędzy skonfliktowanymi odłamami religijnymi, ponieważ odżegnuje się od jednej przyjętej doktryny. Bardziej ukazuje się chrześcijan jako zjednoczonych wokół tematu prześladowanych mniejszości.

Współczesny dyskurs religijny jest polimorficzny i interferentny, co jest wynikiem konwergencji komunikacji w ramach możliwości oferowanych przez rozwijające się technologie medialnego przekazu. Ponadto procesowi przeobrażania się dyskursu religijnego towarzyszy synkretyzm form tradycyjnych i nowych praktyk komunikacji medialnej, co wymuszane jest przez globalne przesunięcia komunikacyjne i transformacje w nadawaniu komunikatów zapośredniczonych medialnie. Jednocześnie

poszerza to krąg odbiorców i napędza wtórną oralność, której towarzyszy rozrost form audiowizualnych, jak chociażby videoblogi, czy nowe kategorie prosumentów, takich jak youtuberzy, vlogerzy, instagramersi, influencerzy. Dyskurs religijny jest poddawany hybrydyzacji stylów językowych, łącząc elementy języka współcześnie archaicznego, używając przykładowo cytatów biblijnych, zestawia się je z językiem potocznym, nieformalnym. Religia, niegdyś prywatna, dziś staje się publiczną domeną dyskursu medialnego i zaprasza do przyjęcia postawy otwartej, wspólnotowej, wykraczającej poza praktyki odbywające się w nawach budynków architektury sakralnej. Piotr Celiński w publikacji *Oblicza mediów. Paradoksy internetu. Konteksty społeczno-kulturowe* pisze o nieznanych dotąd możliwościach wpisanych w fenomen internetu, które transponują kulturowe i społeczne ideały do kształtu technologii oraz języka tej technologii⁴⁹⁵. Jest to nowy dyskurs o bardzo polifonicznym charakterze, który pozostaje mozaiką wizualnych, audio-wizualnych i tekstowych form. Religia immanentnie zawiera w sobie ładunek wspólnotowy, który w realiach wirtualności również zostaje poddany transformacji, nie możemy tutaj bowiem doświadczać fizycznego kontaktu z drugim człowiekiem. Kształtują się więc nowe typy wspólnoty sieciowej *obywającej się bez intymnego kontakty, bez ciszy i zawieszenia głosu, bez spojrzenia sobie w oczy*⁴⁹⁶. Nowe typy kulturowości będące konsekwencją technologicznego rozwoju sprawiły, że wspólnoty religijne zaczęły tworzyć nowoczesne formuły dialogu z wiernymi, spotkań ewangelizacyjnych, koncertów uwielbienia, kursów biblijnych, blogów o tematyce religijnej. To także przestrzeń otwarta na rozszerzanie grupy dotarcia nadawcy dyskursu religijnego do potencjalnie nowych współwyznawców. Wraz z tymi aktywnościami, do przestrzeni wirtualnej wkroczył religijny styl językowy o barwnym synkretycznym charakterze.

Jak interpretuje Maria Wojtak w artykule *O dyskursie religijnym, jego osobliwościach i przeobrażeniach* poszerzenie pola dyskursu o aspekt transcendencji otwiera na nowe formy poznawczego waloru komunikacji: *Dyskurs religijny, ujmowany jako zbiór praktyk komunikacyjnych wypływających z określonych przekonań zorganizowanych i utrwalonych instytucjonalnie, przedstawia się jako zjawisko osobliwe*

⁴⁹⁵ P. Celiński, *Oblicza mediów. Paradoksy internetu. Konteksty społeczno-kulturowe*, red. M. Szpunar, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 52.

⁴⁹⁶ G. Pietruszewska-Kobiela, *Kościół w sieci. Sieć w kościele*, w: Religijność nowych mediów, red. A. Regiewicz, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 133.

na tle innych dyskursów⁴⁹⁷. Sfera poznawcza tego dyskursu odnosząca się do protestanckich korzeni Open Doors będzie prezentowała przekazy takie jak Biblia oraz jednostkowe doświadczenia transcendencji w indywidualnym doświadczeniu wyznawców jako element narracyjny (jak chociażby moglibyśmy to zobaczyć na przykładzie gatunku biografii duchowej) ale i nośnik aksjologicznego porządku. Dyskurs więc transmituje wartości, tutaj tanscendentalne i tworzy hierarchię tych wartości: *Człowiek ma dążyć do osiągnięcia zbawienia, a inne podmioty dyskursu mają mu w tym pomagać*⁴⁹⁸. Wyodrębniając cechy dyskursu religijnego, wyszczególnić możemy trzy składowe takiej formacji: język religijny, wiedza religijna, misja religijna, które odnajdujemy w komunikatach Open Doors⁴⁹⁹. Mikułowski-Pomorski określa dyskurs za Morrisem jako skonkretyzowany *rodzaj mowy* oraz za Faircloughem jako *produkt komunikacji kulturowej* rozumiany poprzez szczególne *sposoby działania wobec świata oraz wobec innych ludzi*, będąc przy tym *spojrzeniem na użycie języka*⁵⁰⁰. Dyskursy istnieją w ścisłych związkach z kształtującymi je strukturami społecznymi na wszystkich poziomach społecznych instytucji, norm społecznych czy konwencji komunikowania, kiedy uwidaczniają się w warstwie tekstów i stylach konwersacji. Każda grupa społeczna operuje charakteryzującym ją stylem konwersacyjnym, którego dyskurs jest możliwy do wyodrębnienia po przeprowadzeniu odpowiedniej analizy lingwistycznej. Współczesne formy komunikowania oraz zasięg globalny przesyłu informacji umożliwiony przez nowe media spowodował mnożenie się dyskursów, ich przenikanie, ale także zderzanie przeciwstawnych form. W przypadku Open Doors mamy do czynienia z dyskursem pewnej wspólnoty, która kumuluje się wokół wybranego problemu – prześladowań religijnych – a jednocześnie jest to wspólnota na poziomie (w założeniu) różnych denominacji chrześcijańskich; w praktyce jednak obserwowalny jest dyskurs charakteryzujący protestantyzm będący specyficzną wspólnotą posługującą się własnym repertuarem językowym.

Studium przypadku dyskursu organizacji Open Doors Polska odsłania kilka przenikających się modeli. OD sytuujemy jako podmiot NGO, którego działalność w założeniu odwołuje się do sfery religijności i *sacrum*. Centralna idea pomocy prześladowanym powołująca dyskurs do bytu przywołuje dyskursy w użyciu

⁴⁹⁷M. Wojtak, *O dyskursie religijnym, jego osobliwościach i przeobrażeniach*, w: *Dyskurs i jego odmiany*, red. Witosz B., Sujkowska-Sobisz K., Ficek E., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 72.

⁴⁹⁸Ibidem, s. 72.

⁴⁹⁹W. Śmid, *Dyskurs i narracja w kontekście nowych mediów*, CeDeWu, Warszawa 2016, s. 47.

⁵⁰⁰J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się...*, s. 344.

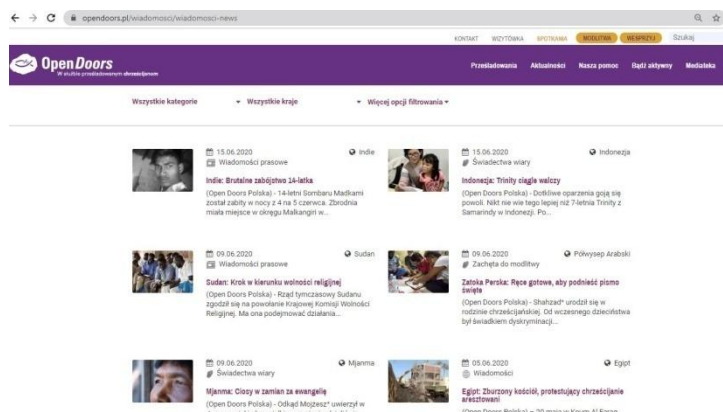
„zachęcające”: „moralny” (silny wydźwięk etyczny nawołujący do obrony religijnych mniejszości), „religijny” (na wielu przenikających się poziomach); dyskursy „oceniające”: „retoryczny”; „informacyjne” (publikowane *newsy*): „paranaukowy” (SIP – *Światowy Indeks Prześladowań*; badania ankietowe w obozie dla uchodźców w Niemczech); oraz „systemowe”: „metafizyczny” (ujawniający się w wywiadach z przedstawicielami kultur Bliskiego Wschodu, najczęściej konwertytów tzw. MBB – *Muslim Background Believers*). Jednocześnie sposób formułowania treści dla dyskursu moralnego będzie oceniający; dla dyskursu religijnego nakazujący – podobnie jak dla dyskursu politycznego⁵⁰¹. Przypadek OD prezentuje dyskurs spójny w wyżej wymienionych kategoriach. Dyskurs religijny i metafizyczny uobecnia się w wywiadach konfesyjnych, zapisach modlitw, wielokrotnych odwołaniach do tekstu Biblii, przeżyciach duchowych, symbolice chrześcijańskiej (logotyp organizacji wykorzystuje symboliczne przedstawienie ryby kojarzonej z chrześcijaństwem) oraz przenikającej całość mentalności i etyce protestanckiej konwergentnie wpisanej we współczesną ramę komunikacji nowomediów.

Zachęcający dyskurs moralny przenikający się ze sferami *sacrum* i języka religijnego może być związany z propagowaniem konkretnego typu moralności czy obyczajowości opartej o wybrane zasady etyczne. Ten typ dyskursu prezentuje ocenę zachowań pożądanых lub nagannych z punktu widzenia określonej grupy, ale także zachęca adresatów, aby praktykować lub negować wybrane postawy wywodzące się z przyjętego kodeksu moralnego. Termin *moralność* będzie również często obecny w dyskursie krytycznym lub religijnym, nawet jeśli nie w literalnym sensie. Morris podaje między innymi przykład dyskursu chrześcijańskiego z jego podejściem do jednostki i jej relacji z przedstawicielami społeczności, w obrębie której funkcjonuje: *W literaturze wczesnochrześcijańskiej, jaką reprezentują Ewangelie, jednostce przykazuje się bycie człowiekiem wyznającym postawę i praktykę chrześcijańskiej miłości; on lub ona ma powstrzymywać impulsy prowadzące do pożądania, rywalizacji, pożądliwości oraz stać przed Bogiem i ludźmi tak, jak czuły i empatyczny mężczyzna zakochany w swojej wybrance*⁵⁰². Dyskurs chrześcijański w ogóle przeniknięty jest ideą miłości *agape* – miłości przekraczającej ludzki egoizm i wypływającej z relacji dialogicznej z Bogiem

⁵⁰¹ Typologia dyskursów zaproponowana przez Charlesa Morrisa, szerzej opisana w: C. Morris, *Writings on the general theory of signs*, Mouton, Paris 1971, s. 225. Źródło: www.books.google.pl/books?id=3IWIBwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=charles+morris+signs+language+and+behaviour&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjcoaf4_afhAhWOIYsKHapsCNgQ6AEINzAC#v=onepage&q&f=true, dostęp: 29.03.2019.

⁵⁰² Ibidem.

za pośrednictwem Jezusa, jako Boga i Zbawiciela jednocześnie, co dostrzega się również w idei pomocy mniejszościom dyskryminowanym religijnie, która jest głównym zadaniem organizacji misyjnej Open Doors.



Fot. 35. Screen z zakładki informacyjnej na portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/wiadomosci-news>, dostęp: 18.06.2020.

Komunikacja wybranego podmiotu Trzeciego Sektora jest synkretycznym rodzajem dyskursu religijnego, ale i dziennikarsko-religijnego. Dyskurs informacyjny znajduje wyraz w komunikatach *newsowych*, które Open Doors publikuje jako ważny element zawartości strony internetowej. W ten sposób tradycyjne media funkcjonują równolegle obok nowych mediów i nowych form komunikacji oraz starych modeli przekazu. Analizując dyskurs Open Doors, uwidacznia się warsztat dziennikarstwa nieprofesjonalnego z tendencją rozwojową w kierunku paranaukowości, popularnonaukowości poświęconej tematowi obrony praw mniejszości religijnych chrześcijan. Można tu także odwołać się z jednej strony do modelu dziennikarstwa wcieleniowego, które wiąże się – jak podaje Bogołębska – z *przenikaniem do środowisk (...) marginesu społecznego i utożsamieniem dziennikarzy z różnymi postaciami dla lepszego rozpoznania tej grupy*⁵⁰³. Najpewniej jednak widoczną sferą będzie tu dziennikarstwo obywatelskie („uczestniczące”, „oddolne”, *citizen journalism*), które jest rezultatem zjawisk demokratyzacji, mediamorfozy oraz prywatyzacji mediów i popularności sektora pozarządowego, który daje przestrzeń do realizacji takich projektów. Charakterystyka dyskursu Open Doors sytuje model tworzenia

⁵⁰³ B. Bogołębska, *Przenikanie się dyskursów dziennikarskich i medialnych*, Dyskurs i jego odmiany, w: Dyskurs i jego odmiany, red. Witosz B., Sujkowska-Sobisz K., Ficek E., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 246.

⁵⁰³ M. Wojtak, Maria, *O dyskursie religijnym...*, s. 72.

komunikatów równocześnie w obrębie dziennikarstwa religijnego⁵⁰⁴, czy też wyznaniowego, gdzie nadrzędnymi funkcjami są informacyjność i opiniotwórczość. Ważną funkcją religijnego dziennikarstwa jest transmisja propagowanego światopoglądu, która może odbywać się poprzez komunikaty ewangelizacyjne, a więc w tym kontekście media mogą spełniać rolę zwiastuna dobrej wieści i tutaj również mamy do czynienia ze sferą transpozycji *sacrum* do przestrzeni wirtualnej.

Pojęcie *sacrum* po raz pierwszy zastosowano w pracach autorów francuskiej szkoły socjologicznej takich jak Henri Hubert, Emile Durkheim czy Marcel Mauss, a potem zostało ono zaadaptowane do badań fenomenologów religijnych – Rudolfa Otto czy Mircea Eliadego. Termin ten jest kluczowy w namyśle nad teleologią religijności. *Sacrum* jest opozycją *profanum* i jest antytezą wszystkiego co świeckie, niemoralne lub ludzkie; może być też rozumiane jako domena religii. *Sacrum* w chrześcijaństwie to także wyraz świętości Boga, który jest oddzielony i całkowicie opozycyjny w stosunku do ludzkiego grzechu. W przypadku protestantyzmu przez *sacrum* będziemy rozumieć *sola Scriptura, solus Christus* nie natomiast jakieś konkretne praktyki religijne czy przedmioty kultowe, które w tym odłamie nie występują. Tomasz Jelonek w *Biblijnym pojęciu sacrum* odnosi się do kategorii świętości w Biblii, pisze o tym, że terminy herbajskie oznaczające świętość (np. kadosz – hebr. święty) prawdopodobnie wywodzą się od kananejskiego *qadad* odsyłającego do idei odcięcia, oddzielenia, przewyższania. Zgodnie z biblijną wykładnią jedynie Bóg jest święty a *Jego świętość wyraża się odrębnością, jest On zupełnie inny i niedostępny* – potwierdza to opis z Księgi Izajasza: (...) *ujrzałem Pana siedzącego na wysokim i wyniosłym tronie, a tren jego szaty wypełniał świątynię* lub z Księgi Objawienia: *A oto w niebie stał tron i na tronie [ktoś] zasiadał. A zasiadający był podobny z wyglądu do jaspisu i krwawnika, a tęcza dokoła tronu – podobna z wyglądu do szmaragdu*⁵⁰⁵. Jak pisze Jelonek *pojęcie sacrum w tradycji judeo-chrześcijańskiej w porównaniu z pojęciem opracowanym przez ogólną religiologię (...) jest zupełnie inne, porywające i przerażające (...) ukazuje się przede wszystkim w kategoriach osobowej transcendencji*⁵⁰⁶. Pamiętajmy, że samo Imię Boga w zapisie Biblii to „Święty” a jedno z przykazań zabrania niestosownego wzywania Bożego Imienia.

⁵⁰⁴ Ibidem, s. 248.

⁵⁰⁵ T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, WAM, Kraków 2008, s. 16-17.

⁵⁰⁶ Ibidem, s. 19.

Sacrum w dyskursie Open Doors obecne jest na poziomie tożsamościowym tego podmiotu, to znaczy jest niejako wpisane w ideę jego funkcjonowania; widoczne staje się także na poziomie tematycznym komunikatów, w przyjętym języku religijnym, ale i bardzo ciekawym elemencie przestrzeni dialogicznej pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Spotkanie z dyskursem Open Doors może być także spotkaniem z transcendencją, spotkaniem ze Słowem Bożym, Biblią, Bogiem, który tą komunikację inicjuje. Mamy więc religijną platformę informacyjną poświęconą tematyce prześladowań religijnych, ale i za pośrednictwem narracji bohaterów dotkniętych tym zjawiskiem, spotykamy się z *sacrum* w ich historiach, tak jak w przypadku opowieści Haroona z Pakistanu w serii *Oblicza prześladowań*. *Sacrum* spotykamy w relacji horyzontalnej z drugim człowiekiem, który odsłania przed nami swoje cierpienie, ale Open Doors otwiera dyskurs na przestrzeń wertykalną, kiedy odbiorca komunikatu może stać się stroną dialogu z Bogiem, ponieważ jak czytamy w *Sacrum w mediach: Sfera sacrum obejmuje dwa główne wymiary: wertykalny i horyzontalny. Źródłem formy wertykalnej jest Bóg-Absolut, z kolei formy horyzontalnej – człowiek, jego aktywność w płaszczyźnie religijnej jego poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące ostatecznego celu życia*⁵⁰⁷.

Narracja Open Doors daje wyraz zapośredniczonej medialnie *hierofanii*, formy przejawiania się *sacrum* w sieci. Zdaniem Eliadego, odwołując się do doktryny chrześcijańskiej najwyższy przejaw *hierofanii* dotyczy objawienia się Boga poprzez osobę Jezusa Chrystusa⁵⁰⁸ i Open Doors daje wolny dostęp do zapisów wywiadów konfesyjnych odsłaniających ten wymiar *sacrum*. Platforma jest swego rodzaju *think tankiem* udostępniającym różnego rodzaju komunikaty, poczynając od *newsów*, poprzez projekty pomocowe, *fundraising*, akcje pisania listów do więźniów, wywiady, akcje modlitewne, autorskie wydawnictwa, produkcje dokumentalne, wywiady konfesyjne i wreszcie – osobiste doświadczenia *hierofanii* przeżytej na drodze religijnych prześladowań bohaterów opowieści. *Sacrum* przekracza tutaj granice *profanum*, a człowiek religijny dąży do tego, aby to co święte stało się integralną częścią jego codzienności – także w dziedzinie języka i komunikacji⁵⁰⁹. Protestantyzm w ogóle odzęgkuje się od miejsc kultu religijnego, ponieważ jedyną czcią otaczana jest Biblia

⁵⁰⁷ R. Leśniczak, *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: *Sacrum w mediach*, red. M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak, KUL, Lublin 2015, s. 50.

⁵⁰⁸ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. Reszke Robert, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 7.

⁵⁰⁹ A. Regiewicz, *Homo irretitus wobec doświadczenia religijnego*, w: *Religijność nowych mediów*, red. Józef Majewski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017, s. 22.

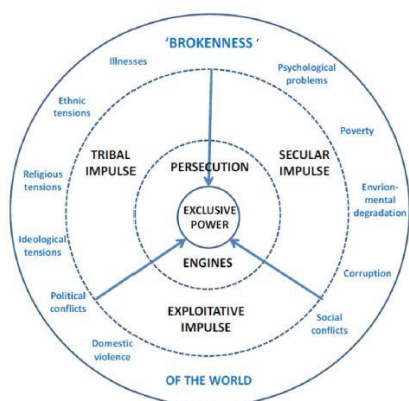
jako słowo, które jest *duchem i życiem* (Ew. J 6,63). Girard z kolei odnosi się do *sacrum* jako czegoś *nieracjonalnego*, niepoznawalnego ludzkim rozumem, tak jak niekwestionowalne są opisy transcendentnych przeżyć bohaterów opowieści międzynarodowej organizacji⁵¹⁰. We wprowadzeniu *Sacrum i profanum* Eliadego, pojawiające się odniesienia do *Świętości* protestanckiego pastora Rudolfa Otto, wskazują na nowatorskie względem czasu publikacji autora ujęcie kategorii *sacrum* jako przekraczającej granicę ludzkiego racjonalizmu. Otto jednak świętość Boga rozumiał jako przeraźliwą siłę obecną w gniewie Boga. Tak więc w jego ocenie doświadczeniu *sacrum* towarzyszy pewien niewymowny rodzaj lęku przed Innym (rozumianym jako Bóg), który jest święty i diametralnie odróżniający się od człowieka (i to także widzimy w narracji *Oblicza Prześladowań*, kiedy Haroon skonfrontowany zostaje z majestatem samego Boga i otrzymuje wezwanie do nawrócenia – do tego wątku wrócę już wkrótce). Towarzyszy mu także szereg innych odczuć przez Otto nazwanych terminem *numina*⁵¹¹. W protestantyzmie nie tyle jakaś fizyczna przestrzeń będzie miejscem świętym, co bycie w dialogu z Bogiem, kształtowanym przez regularną praktykę czytelnictwa Biblii oraz modlitwy rozumianej jako swobodna rozmowa nieskrępowana religijnym konwenansem. Praktyka wiary *homo religiosus* protestantyzmu została zogniskowana na doświadczeniu *sacrum* w bezpośrednim kontakcie z *Logosem* – ponieważ, *na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo* – oczywiście Słowo jest tutaj tożsame z Bogiem, Jezus jako objawione Słowo, tożsamy z Bogiem Ojcem. W przypadku Open Doors jako całościowo rozumianego fenomenu instytucjonalnego moglibyśmy zaklasyfikować go jako przykład transpozycji *sacrum* do przestrzeni internetowej i tak rozumianego przesunięcia komunikacyjnego ze świata fizycznego, realnego, w kierunku matrycowania dyskursem wtłoczonym w gatunek internetowego tekstu jakim jest strona www, kanał facebookowy, czy videoblog. *Sacrum* będzie tu budowane na poziomie publikowanych treści, fundamentu biblijnego, promowanych praktyk oraz narracji o wydźwięku transcendentnym – w całości będzie to także platforma międzynarodowej wspólnoty skupiającej się wokół doktryny chrześcijaństwa.

⁵¹⁰ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. M., J. Plecińscy, BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1994, s. 143.

⁵¹¹ Eliade, Mircea, *Sacrum...*, s. 5.

Światowy Indeks Prześladowań - narzędzie i opowieść o prześladowanych: Metodologia ŚIP

Światowy Indeks Prześladowań jest jednym z narzędzi mających monitorować sytuację mniejszości chrześcijańskich w skali globalnej; jest on publikowany corocznie poczynając od 1993 roku⁵¹². Przyjęta przy tworzeniu owego indeksu metoda oparta jest o ściśle określone zasady, narzędzia i harmonogramy pozyskiwania danych w oparciu o kwestionariusze pomiarowe. Na potrzeby niniejszej pracy polski oddział organizacji udostępnił szczegółowe dane na temat owej metody oraz przedstawił graficzne modele ilustrujące jej założenia. Tak szczegółowe dane nie są publikowane na witrynie internetowej polskiego oddziału, która prezentuje bardziej ogólne informacje i szczególnie w roku 2020 została zmodyfikowana. Niemniej jednak niniejsze treści są dostępne w wewnętrznej sieci organizacji, do której dostęp posiadają jedynie pracownicy. Udostępniony dokument funkcjonuje pod nazwą: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań* definiuje ŚIP jako główne narzędzie *do określania prześladowań chrześcijan w różnych krajach i dokumentowania tego zjawiska dla Kościoła, społeczeństwa, polityków oraz mediów*⁵¹³. Narzędzie to Open Doors stosuje od lat siedemdziesiątych, jednak na przestrzeni lat 80. i 90. *Metodologia Indeksu* była stale rozwijana⁵¹⁴. Dookreślenia metody miały następować kolejno w roku 2012, 2013 i 2015 i jej obecny kształt zdaniem organizacji daje pełniejsze rezultaty badawcze, ponieważ do takich docelowo aspiruje. Najnowszy ŚIP opublikowano 15 stycznia 2020 roku.



Fot. 36. Grafika przedstawiająca czynniki warunkujące prześladowania mniejszości, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

⁵¹² Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 2.03.2020.

⁵¹³ Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

⁵¹⁴ Ibidem.

Dokument podkreśla, że Indeks jest narzędziem weryfikowanym ze strony niezależnych ekspertów tworzących komisję sprawdzającą, czyli tak zwany Międzynarodowy Instytut Wolności Religijnej (*International Institute of Religious Freedom*⁵¹⁵) będący stowarzyszeniem profesorów, badaczy, akademików, specjalistów i jednostek uniwersyteckich różnych kontynentów opracowujących dane na temat przemocy i wolności religijnej⁵¹⁶. Instytut pełni rolę audytora kontrolującego metodologię ŚIP oraz jej coroczne wdrażanie. Audytorem nadzorującym jest prof. dr Christof Sauer, a więcej informacji na temat tej jednostki znaleźć można na stronie www.iirf.eu. Znaczącym dla przyjętej metodologii elementem zdaje się być świadomość członków organizacji na temat złożoności czynników warunkujących wystąpienie aktów przemocy wobec mniejszości chrześcijańskich. Dyskurs wewnętrzny organizacji wydaje się być zniuansowany, natomiast komunikaty medialne są mniej szczegółowe i upraszczają skomplikowane analizy:

Sytuacje, w których dochodzi do prześladowań konfrontujemy ze złożoną rzeczywistością. Nie zawsze jest jasne, czy (tak postrzegany) ucisk chrześcijan lub konkretna przemoc przeciwko nim wynikają z ich wiary. Czasami sam fakt, że żyją w społeczeństwach w stanie anomii, prowadzi zarówno chrześcijan jak i nie-chrześcijan do dużego cierpienia⁵¹⁷.

Organizacja w obrębie *Metodologii* definiuje także pojęcie „prześladowania”, które w miarę rozwijania treści siedmiostronicowego dokumentu jest coraz bardziej dookreślane:

Prześladowanie występuje tam, gdzie chrześcijanie jako wspólnota lub jako poszczególne osoby są narażeni na specyficzny ucisk lub konkretną przemoc. Tak dzieje się w społeczeństwach podzielonych konfliktami, gdzie chrześcijanie są prześladowani i zmuszani by dopasować się do prześladowców⁵¹⁸.

(...) dwa główne przejawy prześladowania: *squeeze* (stały ucisk, w którym znajdują się chrześcijanie we wszystkich dziedzinach życia) oraz *smash* (brutalne ataki)⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Źródło: www.iirf.eu, dostęp: 8.11.2020.

⁵¹⁶ Ibidem.

⁵¹⁷ Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

⁵¹⁸ Ibidem.

⁵¹⁹ Ibidem.

Podstawowe motywy	Siły napędowe prześladowania
Wykluczenie	Ekstremizm islamski
	Inna, religijnie motywowana agresja
	Sposób myślenia charakterystyczny dla określonego plemienia
	Klerykalne myślenie roszczeniowe
Świeckie ideologie	Ucisk komunistyczny
	Agresywny sekularyzm (świeckość)
Wyzysk	Paranoja totalitaryzmu
	Regularna korupcja

Fot. 37. Tabela prezentująca przykładowe motywy prześladowań religijnych zgodnie z metodologią ŚIP, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Metodologia SIP koncentruje się na wskazaniu trzech podstawowych motywów prześladowania (wykluczenie; świeckie ideologie; wyzysk), którym towarzyszy osiem sił napędowych prowadzących do aktów przemocy wobec mniejszości (Ekstremizm islamski; Inna, religijnie motywowana agresja; wyobrażenia plemienne; klerykalne myślenie roszczeniowe; ucisk komunistyczny; agresywny sekularyzm; paranoja totalitaryzmu; regularna korupcja): *Występujące w roli prześladowców osoby lub grupy znajdują się pod wpływem jednej lub wielu z wymienionych sił napędowych i swoim postępowaniem ucieleśniają podstawowe motywy*⁵²⁰. Wśród tak zwanych „podmiotów prześladowających” Open Doors klasyfikuje dwa możliwe bloki: rząd i społeczeństwo. Rząd rozumie się w obrębie metodologii jako *Władze rządowe od szczebla lokalnego do międzynarodowego*, natomiast aspekt społeczeństwa różnicowany jest na dziesięć kolejnych kategorii: przywódcy grup etnicznych; nie-chrześcijańscy przywódcy na szczeblu lokalnym i krajowym; religijni przywódcy innych kościołów na szczeblu lokalnym i krajowym; ruchy fanatyczne; zwykli obywatele (pośrodku społeczeństwa); członkowie rodziny w szerszym znaczeniu; partie polityczne (od lokalnych po międzynarodowe); powstańcze lub parlamentarne grupy; zorganizowane grupy przestępcze / kartele; wielostronne organizacje⁵²¹.

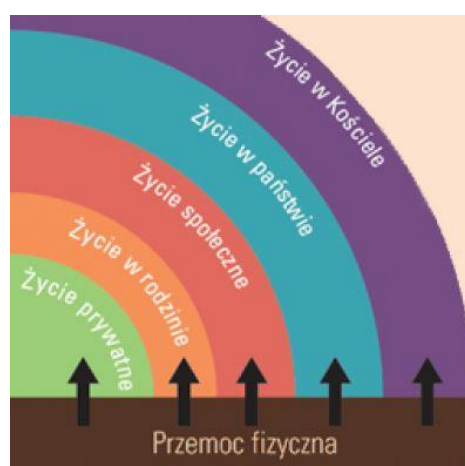
⁵²⁰ Ibidem.

⁵²¹ Ibidem.

Podmiot prześladujący	
Rząd	Władze rządowe od szczebla lokalnego do międzynarodowego
Społeczeństwo	Przywódcy grup etnicznych
	Nie-chrześcijańscy przywódcy na szczeblu lokalnym i krajowym
	Religijni przywódcy innych kościołów na szczeblu lokalnym i krajowym
	Ruchy fanatyczne
	Zwykli obywatele (pośrodku społeczeństwa), szajki
	Członkowie rodziny w szerszym znaczeniu
	Partie polityczne, od lokalnych po międzynarodowe
	Powstańcze lub parlamentarne grupy
	Zorganizowane grupy przestępcze, kartele
	Wielostronne organizacje

Fot. 38. Tabela prezentująca czynniki prześladowań religijnych zgodnie z metodologią ŚIP, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Różnicowanie typów prześladowań na kategorie *squeeze* i *smash* nakłada odmienne podejście do zbierania danych w procesie monitorowania wybranego obszaru: *smash* da się zmierzyć i jest stosunkowo dobrze wykrywalny przez rejestrowanie aktów przemocy⁵²². W przypadku *squeeze* należy określić w jakim wymiarze tłumione jest praktykowanie i świadczenie chrześcijańskiego życia w różnych obszarach⁵²³. W ten sposób aby określić stopień występowania drugiego przyjętego typu aktów prześladowczych organizacja rozwinęła „konceptę pięciu obszarów życia”.



Fot. 39. Model obrazujący występowanie przemocy fizycznej w poszczególnych obszarach życia mniejszości chrześcijańskich, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

⁵²² Ibidem.

⁵²³ Ibidem.

Model przedstawiony jest graficznie i oprócz wskazania pięciu czynników, ukazuje także czynnik szósty, który przenika pięć pozostałych. Czynnikiem tym jest przemoc fizyczna, natomiast pięć obszarów to kolejno: życie prywatne; życie rodzinne; życie społeczne; życie w państwie; życie w kościele⁵²⁴. Ponadto, metodologia obejmuje zastosowanie *narzędzi obserwacji wrogości wobec chrześcijan* do których wlicza się *narzędzia szybkiej oceny* (sumowane informacje z zewnętrznych źródeł i internetu) czy badania kwestionariuszowe:

Poszczególne elementy tego systemu to: narzędzie szybkiej oceny (RAPT / 1), które sumują informacje z zewnętrznych źródeł i z internetu. Wynika z tego wysoka liczba punktów, tzn. wynik RAPT. Następnie badania przeprowadza World Watch (2). Alternatywą dla tej analizy jest narzędzie do identyfikacji zagrożenia (VAT / 3). Dalsze badania są przeprowadzane przy pomocy kwestionariusza Światowego Indeksu Prześladowań (4)⁵²⁵.

Światowy Indeks Prześladowań publikowany jest corocznie na oficjalnej platformie internetowej organizacji i jego reprezentacją jest ranking pięćdziesięciu krajów, które uszeregowane są względem najwyższego stopnia aktów przemocy wobec mniejszości chrześcijańskich pozostających w różnych regionach świata. Udostępniony dokument odsłania także proces umiejscowienia danego regionu w proponowanej skali punktowej:

	Nie	Tak, niewiele lub wcale	Tak, niewiele	Tak, w dużej mierze	Tak, w pełni odczuwalny
	0 pkt	1 pkt	2 pkt	3 pkt	4 pkt
(1)Udział chrześcijan różnych grup dotkniętych prześladowaniem ¹	Nie występuje	Do 1/4	>1/4 - 2/4	>2/4 - 3/4	>3/4 - 1
(2)Udział na terenach zamieszkałych	Nie występuje	Do 1/4	>1/4 - 2/4	>2/4 - 3/4	>3/4 - 1
(3)Intensywność	Nie występuje	Niska	Średnia	Wysoka	Bardzo wysoka
(4)Częstotliwość	Nie występuje	Sporadycznie	Regularnie	Często	Permanentnie

Fot. 40. Tabela prezentująca metodę oceny zjawiska dyskryminacji mniejszości w oparciu o proponowaną skalę, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

⁵²⁴ Ibidem.

⁵²⁵ Ibidem.

Ważnym aspektem przyjętej metody jest różnicowanie grup chrześcijańskich, które różnią się między sobą sytuacją praktykowania wiary chrześcijańskiej, posiadają także odmienne ugruntowanie względem sytuacji społeczno-politycznej, niektóre z tych grup są z założenia bardziej konfliktogenne i narażone na mechanizmy represjonowania mniejszości zajmującej niejednokrotnie rolę kozła ofiarnego, który wzbudza silne reakcje emocjonalne względem grupy większościowej:

- 1) Wspólnoty składające się z zagranicznych chrześcijan oraz imigrantów
- 2) Kościoły rozwijające się w przeciągu historii i/lub kontrolowane przez rząd
- 3) Wspólnoty konwertytów, którzy wywodzą się z grup prześladowczych (w większości na tle religii, ideologii, religia tradycyjna, mafia, itp.) Mogą to być również chrześcijanie innych kategorii. Czasem zamykają kościoły, ale spotykają się jednak jako grupy domowe lub wspólnoty podziemne.
- 4) Nietradycyjne wspólnoty protestanckie (np. chrześcijanie ewangelikalni, zielonoświątkowcy) i/lub inne grupy chrześcijańskie, które nie są ujęte w trzech pierwszych kategoriach. One również mogą zgromadzać się jako grupy domowe lub podziemne wspólnoty⁵²⁶.

Kwestionariusz wykorzystywany w gromadzeniu danych składa się z pytań odnoszących się do wspomnianych wcześniej pięciu obszarów życia chrześcijan, a *odpowiedzi na poszczególne pytania (...) tworzą średnią*⁵²⁷ składającą się z czterech elementów:

- 1) Udział chrześcijan z różnych grup dotkniętych prześladowaniem
- 2) Udział na terenach zamieszkałych
- 3) Intensywność prześladowania
- 4) Częstotliwość prześladowania⁵²⁸

Stopień prześladowania ujęty jest w skali punktowej od 0–100, natomiast w samym kwestionariuszu podanych jest 96 pytań odnoszących się do pięciu obszarów funkcjonowania w państwie i występowania aktów przemocy wobec chrześcijan.

Najważniejszym powodem tworzenia listy rankingowej państw jest udostępnienie opinii publicznej kompleksowej oceny prześladowań. Właściwym sposobem ukazania tego, jest

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Ibidem.

⁵²⁸ Ibidem.

właśnie Światowy Indeks Prześladowań razem z profilami prześladowań w danym kraju, w których zostają dokładniej wyjaśnione okoliczności i powody panującego tam ucisku chrześcijan⁵²⁹.

Dodatkowo udostępniony materiał będący wykładnią metodologiczną Indeksu podaje przebieg konkretnych etapów monitorowania sytuacji chrześcijan w wybranym regionie, które odbywają się w wyznaczonych ramach czasowych. Przyjętej metodzie nie można odmówić ścisłej procedury zastosowania technik zbierania materiału oraz późniejszej jego analizy i przejrzystej publikacji udostępnianej w formule raportów, profili i rankingu ŚIP.

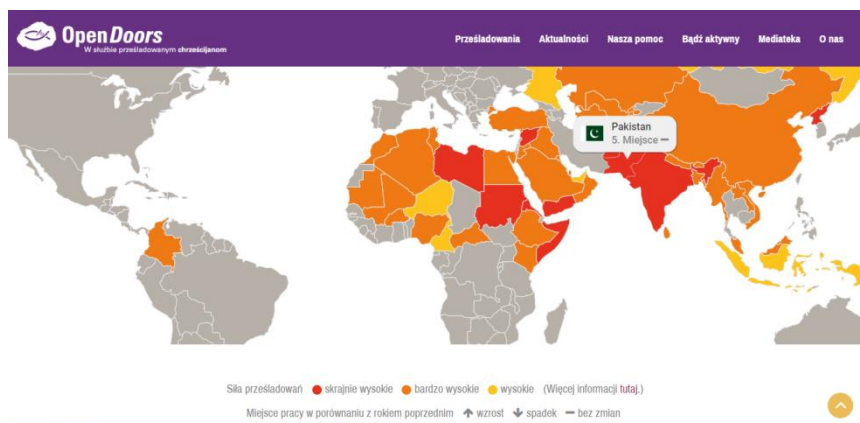
Chronologiczny przebieg opracowywania Światowego Indeksu Prześladowań	
Wysłanie kwestionariuszy w teren i pierwsze odpowiedzi	1 czerwca – 31 sierpnia
Wysłanie kwestionariuszy lub badania World Watch do zewnętrznych ekspertów i pierwsze odpowiedzi	1 sierpnia – 31 sierpnia
Pierwszy przegląd World Watch Research	1 września – 31 października
Zakończenie zbierania informacji przez pracowników terenowych i zewnętrznych ekspertów, sprawdzenie przez World Watch Research	15 października – 22 listopada
Generalny przegląd & poprawki World Watch Research	22 listopada – 30 listopada
Końcowe opracowywanie Światowego Indeksu Prześladowań (liczba punktów i kolejność w rankingu)	1 grudnia – 7 grudnia
Końcowe opracowywanie pozostałej dokumentacji publikowanej razem z Indekssem	1 grudnia – 15 grudnia

Fot. 41. Tabela prezentująca etapy prac przygotowawczych ŚIP, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Ranking krajów 2020

Na oficjalnym portalu Open Doors Polska w zakładce „Prześladowania” odnajdujemy przycisk hiperłącza „Przejdź do mapy” ukryty w grafice i odsyłający nas do bieżącego raportu Światowego Indeksu Prześladowań. Strona internetowa posiada formułę dostosowaną do najnowszych trendów w projektowaniu witryn informacyjnych, jej nawigacja odbywa się w modelu kafelkowym, wzbogaconym o liczne przekazy graficzne o charakterze odsyłaczy nawigujących przez formułowany dyskurs internetowy. Autorzy publikują materiały audiowizualne z równoległe prowadzonego kanału YouTube, a całość dyskursu nosi znamiona konwergencji na poziomie różnych formuł, gatunków i medialności.

⁵²⁹ Ibidem.



Fot. 42. Interaktywna mapa świata ilustrująca rozlokowanie krajów ŚIP, źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 26.02.2020.

W zakładce „Prześladowania” odwiedzający stronę internauta może zdobyć wiedzę na temat publikowanego rankingu oraz ogólnych danych liczbowych ukazujących skalę zjawiska, któremu przygląda się organizacja Open Doors.

Światowy Indeks Prześladowań to ranking 50 krajów, w których chrześcijanie doświadczają największych prześladowań. Jest on publikowany corocznie przez Open Doors. Ponad 650 milionów chrześcijan żyje w 50 krajach wchodzących w skład Światowego Indeksu Prześladowań. Według Open Doors, ponad 260 milionów zmaga się z prześladowaniami o wysokim stopniu⁵³⁰.

W dyskursie eksponuje się elementy publikowanego rankingu oraz podkreśla jego wiarygodność wynikającą z przyjętej metodologii oraz obecności zespołu eksperckiego złożonego z pracowników organizacji ale i osób poza jej personelem:

We współpracy z partnerami z krajów wchodzących w skład ŚIP oraz ekspertami zewnętrznymi, międzynarodowy zespół Open Doors w oparciu o sprawdzoną metodologię oraz analizy opracowuje Światowy Indeks Prześladowań. Naszym celem jest, aby kościoły, media, politycy i społeczeństwo byli świadomi sytuacji prześladowanych chrześcijan stając się jednocześnie ich ambasadorami poprzez udzielaną im zachętę i dostarczaną pomoc⁵³¹.

Taki wymiar dyskursu ujawnia tendencje charakterystyczne dla sfery podmiotów pozarządowych, do których Open Doors, które prezentowaliśmy już w części poświęconej temu wątkowi. Dane Indeksu prezentowane są w sposób zmediatyzowany,

⁵³⁰ Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan>, dostęp: 27.02.2020.

⁵³¹ Ibidem.

czytelna i intuicyjna nawigacja wpisana w interaktywną grafikę ułatwia użytkownikowi korzystanie z informacji i odsłania globalną mapę mniejszości chrześcijańskich. Interaktywna mapa po kliknięciu granicy wybranego państwa odsyła do szczegółowych danych, alternatywnie użytkownik ma dostęp do danych w postaci bardziej linearnej, to znaczy poprzez publikowaną listę numeryczną z wykazem państw wchodzących w skład rankingu.

Po wybraniu danej pozycji w rankingu, nawigacja kieruje nas do podstrony rozwijającej profil obszaru, w obrębie którego mniejszości chrześcijańskie doświadczają dyskryminacji i aktów przemocy. Indeks publikowany na początku 2020 roku w pierwszej dziesiątce prezentuje kraje takie jak:

1. Korea Północna
2. Afganistan
3. Somalia
4. Libia
5. Pakistan
6. Erytrea
7. Sudan
8. Jemen
9. Iran
10. Indie

Na potrzeby prowadzonego studium przypadku analiza dyskursu Open Doors została zawężona do obszaru współczesnego Pakistanu, dlatego właśnie dalsza część pracy poświęcona będzie realiom tego niebezpiecznego dla mniejszości chrześcijańskich regionu. Skupiam się na pogłębionej analizie jednego kontekstu, zamiast bardziej powierzchownego i porównawczego badania wielu ośrodków prześladowań mniejszości. Profil Pakistanu wyświetla się na oficjalnym portalu organizacji po wybraniu go z listy numerycznej lub odszukaniu granic państwa na publikowanej mapce poglądowej. Cursor podświetla zarówno granice kraju, jak i schematycznie przedstawia jego flagę i pozycję zajmowaną w rankingu ŚIP. W przypadku Pakistanu, jest to pozycja numer pięć, która wskazuje na bardzo wysoki poziom aktów dyskryminujących mniejszości chrześcijańskie.



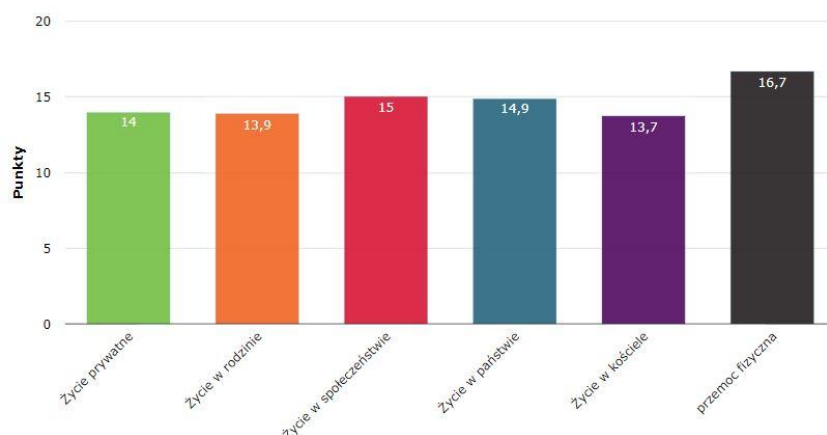
Fot. 43. Infografika prezentująca umiejscowienie Pakistanu w ramach ŚIP, źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.

Treści publikowane w profilu kraju odnoszą czytelnika do scharakteryzowanej wyżej metodologii *Światowego Indeksu Prześladowań* i stara się przybliżyć bardziej skomplikowaną sytuację wewnętrzną kraju. Należy jednak podkreślić, że bieżący stan publikowanych przez organizację profili jest niepełny, co spowodowane jest w dużej mierze niewielkimi zasobami ludzkimi, którymi polski oddział dysponuje. Polska organizacja udostępniła jednak pełen raport jaki pozostaje w dyspozycji wewnętrznej sieci organizacji, tak aby umożliwić pełniejszą analizę dyskursu, raport ten był również publikowany na stronie amerykańskiego oddziału grupy.

Bieżący kontent oficjalnej strony internetowej podaje kilka elementów profilu Pakistanu i przedstawia dane ujęte w diagramy lub opisowe informacje przybliżające pozycje mniejszości chrześcijańskich. Spis treści dzielony jest na nagłówki: *Okres badawczy; Uzyskane wyniki; Przyczyny prześladowania chrześcijan w Pakistanie; Życie codzienne chrześcijan w Pakistanie; W jaki sposób Open Doors pomaga chrześcijanom w Pakistanie?; Intencje modlitewne; Modlitwa za Pakistan*⁵³².

Okres badawczy został przedstawiony w ramie czasowej od 1 listopada 2018 do 31 października 2019. Uzyskane wyniki prezentuje diagram słupkowy będący ilustracją wyników zebranych w oparciu o metodę 5 obszarów życia, które przenika szósty czynnik „przemoc fizyczna”:

⁵³² Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.



Fot. 44. Infografika szacująca skalę przemocy religijnej wobec mniejszości chrześcijan Pakistanu, źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.

Open Doors stara się przybliżyć odbiorcom motywy występowania przemocy religijnej względem mniejszości chrześcijańskich w Pakistanie i prezentuje te powody z uwzględnieniem odmiennej sytuacji poszczególnych typów denominacji.

Kościoły historyczne cieszą się względną wolnością zgromadzania i prowadzenia innych działań; nie mniej są ściśle monitorowane i często bywają celem zamachów bombowych; ostatni miał miejsce w grudniu 2017 roku. Silniejsze prześladowania dotyczą kościoły chrześcijańskie aktywnie zaangażowane w działania ewangelizacyjne lub pracę wśród młodzieży. Zasadniczo chrześcijanie uznawani są za obywateli drugiej kategorii; władze rezerwują dla nich zawody postrzegane jako niskie, brudne i poniżające. Krajowe przepisy zakazujące bluźnierstwa są niewspółmiernie stosowane przeciwko mniejszością chrześcijańskim, co przyczynia się do wysokich wyników w kategoriach „życia w kościele” i „życie w kraju”⁵³³.

Ponadto, publikowany profil odnosi się do kwestii życia codziennego mniejszości chrześcijańskich tego obszaru i wskazuje na problemy takie jak przymusowe małżeństwa kobiet, przymuszanie do konwersji wyznaniowej, uprowadzenia i gwałty oraz oskarżenia o potencjalne bluźnierstwo, co w Pakistanie jest bardzo surowo karane. Podejmuje się także wątek klasyfikowania chrześcijan jako „nieczystych”, choć nie jest on wpisany w szerszy kontekst historyczno-kulturowy. Na tym ostatnim skupiam się w ostatniej części pracy poświęconej sytuacji mniejszości chrześcijan pakistańskich:

⁵³³ Ibidem.

Chrześcijanie boją się otwarcie dawać wyraz swojej wierze, gdyż to, co powiedzą może zostać zinterpretowane jako bluźnierstwo. Wierzący są zamykani w więzieniu lub zabijani na podstawie fałszywych oskarżeń. Wynik w kategorii „przemoc” osiągnął najwyższy możliwy poziom nie ze względu na skoncentrowane ataki, ale z powodu wielu małych aktów przemocy na chrześcijańskie społeczności, wspólnoty i indywidualne osoby, w tym uprowadzenia kobiet, gwałty, przymusowe małżeństwa, eksmisje z domów i wysiedlenia na terenie kraju i za granicę. Szacuje się, że każdego roku 700 kobiet i dziewcząt zmuszanych jest do poślubienia muzułmańskich mężczyzn. Jeśli ich rodziny sprzeciwiają się, oskarża się je o nękanie „dobrowolnie nawróconych” dziewcząt. Chrześcijanie prześladowani są w pracy i szkole, a zawody uznawane za „nieczyste” są oficjalnie zarezerwowane dla chrześcijan⁵³⁴.

Działania pomocowe jakie oferuje na terenie Pakistanu Open Doors są objęte klauzulą poufności z powodów bezpieczeństwa i ochrony osób pozostających w granicach tego kraju. Organizacja podaje tylko informację, że *aktywnie działa w krajach Zatoki poprzez sieć kościołów partnerskich ALIVE, ale nie może dokładnie opisać zakresu naszych działań*⁵³⁵. Instytucja podaje jednak przykładowe aktywności prowadzone na polu misyjnym:

- zachęta, modlitwa i służba poprzez osobiste relacje
- opieka duszpasterska
- kursy czytania i pisanie
- dystrybucja literatury chrześcijańskiej
- kursy biblijne
- służba wśród kobiet
- działania prawne i polityczne na rzecz prześladowanych chrześcijan
- projekty na rzecz rozwoju społeczno-gospodarczego jak np. szkolenia zawodowe⁵³⁶

Osobną i równie ważną obserwacją poczynioną na podstawie analizy zawartości strony internetowej jest nagromadzenie treści, konwencji dyskursywnych i stylu językowego towarzyszącemu kategorii *sacrum*. Ze względu na postępujące przemiany komunikacyjne aspekty te można rozpatrywać jako motywy nowej medialności *sacrum*, które współcześnie znajduje miejsce w przestrzeniach wirtualnych. Wskazują na to chociażby nagłówki „Intencje modlitewne” oraz „Modlitwa za Pakistan”, która sama w sobie jest formułą dyskursywną wpisaną w konkretną, bo *stricte* protestancką ramę. Ten

⁵³⁴ Ibidem.

⁵³⁵ Ibidem.

⁵³⁶ Ibidem.

punkt jest zgodne z wcześniejszą linią interpretacji tej formacji dyskursywnej i mocno wpisuje się w przedstawiane wcześniej tendencję. Tak na przykład dyskurs posiada intertekstualne odniesienia do cytacji wypowiedzi założyciela organizacji Andrew van der Bijla, nazywanego też Brat Andrew: *Brat Andrew, założyciel Open Doors, mówi: „Nasze modlitwy mogą dotrzeć tam, gdzie my nie możemy. Kiedy się modlitwy, nie ma granic, murów więzienia, zamkniętych drzwi”*⁵³⁷.

Panie Jezu, proszę, chroń chrześcijańskie kobiety i dziewczęta przed porwaniami, gwałtem, przymusowym małżeństwem i wymuszonym przejściem na islam. Proszę, dawaj chrześcijanom w Pakistanie odwagę do stawania w obronie własnej wiary i trwania przy tych, którzy cierpią. Proszę, aby Twoja pełna łaski obecność w życiu chrześcijan nawróconych z islamu przyciągała do Ciebie tych, którzy jeszcze Cię nie znają. Amen⁵³⁸.

Podane fragmenty odsłaniają dialogiczność dyskursu Open Doors, która nie dotyczy tylko poziomu relacji międzyludzkich – w obrębie wspólnoty Kościoła, czy osób świeckich, na przykład zajmujących pozycję instytucji pośredniczących w dialogu – ale także posiada wymiar wertykalny, łączący ziemię z niebem poprzez dyskurs modlitwy bardzo charakterystyczny dla protestantyzmu. Dostrzegamy tu bowiem swobodę przekazu myśli, bezpośredniość komunikacji, brak konwencji liturgicznej, refrenowości towarzyszącym religijnym litaniiom, a zamiast tego nieformalny język towarzyszący komunikacji w sferze prywatnej, bardziej niż klasycznej instytucjonalno-kościelnej.

Pakistan Country Dossier

Polski Open Doors udostępnił na potrzeby prowadzonej przeze mnie analizy najnowszy raport: *Pakistan: Country Dossier* (ang. dossier – dokumentacja) poprzedzający bieżący ranking *Światowy Indeks Prześladowań*. Dane z raportu nie zostały w całości opublikowane w tak zwanym „profilu kraju” znajdującym się na oficjalnej stronie internetowej grupy NGO, przy czym jeszcze w poprzednim roku na portalu można było znaleźć bardzo obszernie przedstawiony opis kraju oraz specyfikę występujących w jego obrębie aktów dyskryminacji mniejszości. Sama strona www wydaje się być poddawana ciągłym przekształceniom; projektanci poszukują formy możliwie najnowocześniejszej i przejrzystej, odpowiadającej współczesnym

⁵³⁷ Ibidem.

⁵³⁸ Ibidem.

wymaganiom odbiorcy wyposażonego w zaawansowane kompetencje medialne. Pełny profil krajów nie jest uwzględniony w publikacji online i został udostępniony wyłącznie w wewnętrznej sieci organizacji w języku angielskim. Polski oddział posiada niewielu współpracowników, a raporty bardzo obszerne, w związku z czym systematycznie selekcjonuje się najważniejsze treści udostępniane użytkownikowi. Pełna publikacja wspomnianego raportu znajduje się natomiast w wolnym dostępie na oficjalnym portalu amerykańskiego oddziału tej organizacji i próbujemy przyjrzeć się jej treści poniżej⁵³⁹.



Fot. 45. Opisowa dokumentacja kraju prześladowań w ramach ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWI-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Przygotowane *dossier* Pakistanu złożone jest z trzydziestu dziewięciu stron tekstu opatrzonego pomocami graficznymi, takimi jak tabele, wykresy, grafiki ilustrujące zebrany materiał badawczy. Treść raportu jest ściśle powiązana z metodyką Światowego Indeksu Prześladowań scharakteryzowaną w sposób opisowy w niniejszym segmencie rozprawy. Tak więc obecna metodologia, jako swego rodzaju szkielet zostaje obudowana ciałem, luki modelu wypełnione treścią, a dalekie chrześcijaństwo Pakistanu staje się bardziej oswojone poprzez próbę zrozumienia i narratywizacji doświadczeń przedstawicieli tamtejszych mniejszości.

Po pierwsze określone zostają główne czynniki warunkujące wrażliwość pozycji grup mniejszościowych. „Siły napędowe” prześladowania w Pakistanie to zgodnie z

⁵³⁹ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWI-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

raportem: *religijna presja islamu; klanowe i etniczne antagonizmy; paranoja dyktatury; zorganizowana przestępczość i korupcja*⁵⁴⁰. Pod kategorią *islamic oppression* odnajdujemy poszczególne grupy społeczne, ze strony których dyskryminacja występuje, wymienionymi pośród nich są: przedstawiciele rządu, *nie-chrześcijańscy* przywódcy religijni, partie polityczne, rewolucjoniści i jednostki paramilitarne, przemocowe grupy o charakterze wyznaniowym, ideologicznie uwarunkowane grupy (fundamentalisci); przedstawiciele rodziny (w przypadku konwertytów islamskich), obywatele kraju (włączając w to masowe zrywy ludności); przywódcy grup etnicznych (którzy mogą takie ruchy generować jako liderzy opinii lokalnej społeczności i nawoływać do samosądów). Kolejne kategorie wskazane w ramach tak zwanych „sił napędowych” mieszczą w sobie prawie wszystkie wymienione podmioty. Orientacja zmienia się na bardziej instytucjonalną w przypadku rozwinięcia kategorii zorganizowanej korupcji i przestępczości, ponieważ tutaj pojawiają się znaczące grupy wpływu, szczególnie na poziomie organów państwowych: urzędnicy państwowi, zorganizowane grupy przestępcze, podobnego typu siatki, a nawet multilateralne organizacje, ambasadorzy, czy partie polityczne. Oprócz tego wspomina się społeczno-polityczne wpływy towarzyszące utworzeniu Pakistanu w roku 1947, kiedy chrześcijańskie mniejszości stały się częścią oficjalnie zadeklarowanego jako „islamska republika” nowego państwa. Wspomina się, jednocześnie że obiekty kultu chrześcijańskiego są celem ataków terrorystycznych, jak ten odnotowany w Quetta w 2017 roku. Oprócz tego, że wymienia się doświadczenie ubóstwa wielu chrześcijan, którzy padają ofiarami systemu niewolniczej pracy w zakładach przemysłowych takich jak ceglanie lub w pracy na obszarach rolniczych, zdarza się, że przedstawiciele tej mniejszości są także reprezentantami tak zwanej „klasy średniej”, co nie powoduje uniknięcia różnego rodzaju form dyskryminacji religijnej, jak przykładowo subiektywizacje w zastosowaniu prawa zakazującego bluźnierstwa nierzadko stosowanego jako narzędzie politycznych i osobistych porachunków, wymierzonego także w stronę mniejszości (nie tylko chrześcijańskich). W profilu opisującym Pakistan prezentowane są także informacje ukazujące konkretne wykroczenia przeciwko mniejszości chrześcijańskiej w roku 2019, przy czym są to informacje pozyskiwane z publikacji prasowych (np. „Morning Star News”).

⁵⁴⁰ Ibidem, s. 6.

W maju 2019 roku posiadacz ziemski zabił chrześcijańskiego pracownika, ponieważ ten odważył się pracować dla innego pracodawcy, jak donosi raport publikowany przez Morning Star News. Ta sprawa ukazuje niski status społeczny większości chrześcijan i potwierdza występowanie podobnych aktów przestępczych, które często nie są rejestrowane. (...)

W maju 2019 zdemolowano chrześcijański cmentarz w Okarze.

Trzynastego grudnia 2018 roku Bracia Qaisar i Amoon, będący chrześcijanami, zostali skazani przez sędziego dystryktu Lahore wyrokiem śmierci za rzekome bluźnierstwo popełnione w 2010 roku⁵⁴¹.

Jednym z ważniejszych fragmentów pakistańskiego *dossier* udostępnionego przez amerykański oddział Open Doors jest część zatytułowana „*Keys to understanding / Pakistan*”, czyli klucz do zrozumienia pozycji chrześcijan w tym regionie. Jest to forma poszerzenia dyskursu, ale również nie posiada ona wymiarów wystarczających dla ujawnienia głębszych mechanizmów ukrytych w kulturowym matrycowaniu inności, uosabianiu jej niejako z zachodniością i chrześcijaństwem, kategoryzowaniu doświadczalnej rzeczywistości społecznej poprzez klasyczne myślenie dychotomiczne, spuściznę kolonializmu czy formuły myślenia kastowego. Więcej znajdujemy tu odniesień do sytuacji politycznej w kraju i kolejno pełniących rządy republiki premierów.

W ramie tej części pojawia się również odniesienia do politycznego i prawnego „pejzażu” Pakistanu, gdzie panuje prymat islamu górującego nad „każdym aspektem życia”. Przykładem dla poparcia tej perspektywy myślenia jest nawiązanie do wyznacznika konstytucyjnego, który zapewnia wolność słowa i przemawiania tylko, jeśli może przysłużyć się dla „chwały islamu”. Pojawia się także stwierdzenie, że Pakistan cechuje wieloletnia tradycja próby różnicowania dżihadystów na „dobrych” i „złych” podparta wzmiankami o wydarzeniach politycznych ostatnich lat⁵⁴². Pejzaż religijny scharakteryzowany został jako mozaika różnych wyznań z adnotacją danych ilościowych w stosunku do przedstawicieli danej grupy. Tak na przykład podaje się, że chrześcijan w Pakistanie jest 2% (4,015,000), muzułmanów 96,4% (197,227,000), hinduistów 1,3% (2,676,000), buddystów 0,1%, wyznawców kultów plemiennych 0,1%, judaików 0,0% (sic!) – około 1000 osób, i dalej bahajowie (ang. Bahai) – 101,000, ateistów, agnostyków – 166,000; inne wierzenia 58,500 – natomiast nie

⁵⁴¹ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 7.

⁵⁴² Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 8.

zostały one już wyszczególnione. Jako źródło danych ilościowych podaje się: *World Christian Database (Leiden/Boston: Brill, Accessem April 2019*⁵⁴³*)*.

W nawiązaniu do pejzażu ekonomicznego wysuwa się wątki relacji chińsko-pakistańskich i wizje stworzenia inwestycji przypominających w całościowym ujęciu współczesny jedwabny szlak, co podparte jest wysuwanymi deklaracjami obecnie piastującego funkcję premiera Imrana Khana i kwestią chińskich inwestycji w tak zwany „China-Pakistan Economic Corridor” (CPEC) opiewających na 57 bilionów dolarów⁵⁴⁴. Oprócz tego raport podejmuje kwestie takie jak wskaźniki bezrobocia – 7,7% w grupie osób w wieku 15–24 nieposiadających wykształcenia z powodu braku dostępu do szkolnictwa. Problemy z zatrudnieniem charakteryzują w dużej mierze przedstawicieli mniejszości religijnych. Innym problemem jest niezgodne z prawem zatrudnianie osób małoletnich, nierzadko w obszarach pracy związanych z tak zwaną „niewolą długów”. Podaje się, że liczba takich przypadków jest niemierzalna, ale jedna z organizacji pozarządowych „The Borgen Project” stwierdza, że może być to nawet 12,5 miliona dzieci. Raport Open Doors podkreśla, że trudne warunki życia są udziałem większości obywateli Pakistanu, natomiast sytuacja mniejszości chrześcijańskich jest również rezultatem czynników dyskryminacyjnych. Ilustrującym tę diagnozę przykładem mogą być tutaj pracownicy sektora cegielni, jako branży przemysłu w Pakistanie identyfikowanej z doświadczeniem nadużyć i przemocy. Open Doors poprzez publikowany raport akcentuje ogólny aspekt życia społecznego w Pakistanie zakreślając szerszy kontekst skomplikowanej sytuacji obywateli. Dodatkowo w adnotacji „Social and cultural landscape”, a więc poświęconej kwestii sytuacji społeczno-kulturowej wzmiankuje się o grupach etnicznych na pograniczu afgańsko-pakistańskim, mniejszości pusztuńskiej zamieszkującej rozległe tereny po oby stronach granicy, a szacunkowa liczebność tej grupy podana w raporcie to 45 milionów⁵⁴⁵. W dalszej części raportu poświęconej bezpieczeństwu wewnętrznemu Pakistanu wspomina się te obszary jako FATA, czyli obszary plemienne, pozostające poza pełną kontrolą pakistańskiego wymiaru sprawiedliwości⁵⁴⁶. Open Doors powołuje się też na bieżący raport UNICEF „Pakistan Annual Report” opublikowany w 2019 roku diagnozujący niską dostępność dzieci do powszechnego szkolnictwa, pięć milionów osób ma pozostawać poza dostępem do edukacji, z czego 60% to dziewczynki. W przypadku

⁵⁴³ Ibidem, s.11.

⁵⁴⁴ Ibidem.

⁵⁴⁵ Ibidem, s. 12.

⁵⁴⁶ Ibidem, s. 13.

wskaźników weryfikujących dostęp do szkół dla dzieci w wieku 10–16, 17,7 milionów z nich nie uczęszcza do placówek oświatowych, 57% w tej grupie stanowią dziewczynki. Zdaniem raportu niedofinansowanie szkolnictwa w Pakistanie doprowadziło do rozrostu niemonitowanego przez rząd rozwoju tak zwanych medres, w których odbywa się edukacja religijna, nierzadko nacechowana fundamentalizmem islamskim i dyskryminacją mniejszości religijnych. Liczba uczniów korzystających z takiej formy edukacji także jest prawie niemożliwa do zweryfikowania, szkoły nie są także oficjalnie zarejestrowane jako placówki oświatowe. W przeszłości pracownicy różnych urzędów próbowali przynajmniej zarejestrować uczniów, ale napotkali zaciekle sprzeciwy. Rząd Khana opublikował projekt rejestrowania medres⁵⁴⁷. Informację o tym potwierdza agencja Reuters:

Walfaq-ul-madaris, szkoły religijne mogłyby być rejestrowane i zyskać pomoc w praktyce nauczania przedmiotów takich jak język angielski, nauki ścisłe i matematyka. Szkoły mogłyby pozostać odpowiedzialne za nauczanie religii ale w zamian za to powinny zapewnić, że nauczanie ekstremistycznego islamu nie jest częścią ich programu⁵⁴⁸.

Bierze się pod uwagę również bezpieczeństwo wewnętrzne, gdzie akcent położony zostaje na kwestię tak zwanej walki armii pakistańskiej, która wciąż posiada rozległe wpływy w kraju, z ekstremistami islamskimi. Open Doors podaje w raporcie, że

Armia działa przeciwko powstańczym ugrupowaniom kojarzonym z Państwem Islamskim, których - jak donoszą obserwatorzy - obecność w Pakistanie wzrasta, potwierdzają to ataki zamachowców samobójców (...) Wzrost obecności militarnych grup, które nazywają chrześcijan swoim celem ataków, stał się przyczyną pogorszenia sytuacji chrześcijan w regionie, przykładami są grupy znane międzynarodowo jako Al Qaeda i Państwo Islamskie Khorasan, jak również lokalne grupy Lashkar-e-Taiba, Jaish-e-Mohammed i inne⁵⁴⁹.

Analizując nowe formy i kierunki, czy też transformacje wymiarów dyskryminacji mniejszości chrześcijańskich, Open Doors w raporcie zwraca uwagę na

⁵⁴⁷ Ibidem, s. 12.

⁵⁴⁸ Źródło: https://www.reuters.com/article/us-pakistan-education/pakistan-aims-to-bring-religious-schools-into-mainstream-idUSKCN1UE1J8?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=a3a604a7f9-EMAIL_CAMPAIGN_2019_07_19_12_09&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-a3a604a7f9-399904105, dostęp: 23.03.2020.

⁵⁴⁹ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 13.

znaczenie dostępu do nowych mediów i ogólnie rzecz biorąc technologii komunikacyjnych. Dostęp do internetu posiadać ma 15% obywateli, dane opublikowane w raporcie ukazują, że 200 milionów obywateli pozostaje poza zasięgiem internetu. Istnieje znaczna przepaść w dostępie do technologii ze względu na płeć, *Przepaść cyfrowa pomiędzy mężczyznami i kobietami w Pakistanie należy do największych na świecie i jest rezultatem religijnych, społecznych i kulturowych ograniczeń w dostępie kobiet do posiadania urządzeń technicznych*⁵⁵⁰. Autorzy raportu podają, że w roku 2017 rząd pakistański skupił się na monitorowaniu blogosfery pod kątem potencjalnych nadużyć w obrębie prawa przeciw bluźnierstwu. Open Doors podaje, że konsekwencją tego był wzrost liczby aresztowań osób, które oskarżono o bluźnierstwo na Facebook'u⁵⁵¹. *Wydawałoby się to sprzeczne z wysiłkami rządowymi mającymi na celu ograniczenie niszczącego wpływu przepisów dotyczących bluźnierstwa w szczególności wobec mniejszości religijnych*⁵⁵². Kolejne lata mają przynieść również weryfikację politycznych obietnic wyborczych Imrana Khana o walce z prawem o bluźnierstwo: *Jednak Imran Khan publicznie bronił prawa o bluźnierstwie, ukazując kierunek swojej polityki na przyszłe lata. Chociaż wyraził stanowczy sprzeciw wobec konkretnej radykalnej grupy wywodzącej się z islamu, to jest ich niezliczona liczba, wobec czego tylko odgórny zakaz wymusi na nich reorganizację, przebranzowienie i przeobrażenie*⁵⁵³. Przełomowym momentem dla kwestii kontrowersyjnego prawa przeciwko bluźnierstwu zdaje się uniewinnienie Asii Bibi po wieloletnim odbywaniu wyroku więziennego, jednak opinie Open Doors sugerują opór ze strony silnych grup wpływu islamskich działaczy: *Rząd nie odważy się dokonać zmian wiedząc, że spotka się to z silnym sprzeciwem. W rzeczywistości islamska TLP połączyła siły z opozycją próbując – obecnie bez rezultatu – obalić rząd i zmusić premiera Khana do dymisji*⁵⁵⁴. Bezprecedensowe uniewinnienie kobiety nie rozwiązało problemu nadużyć w interpretacji prawa przeciwko bluźnierstwu i jak zaznaczają autorzy raportu: *W każdym razie, Asia Bibi obecnie przebywa w Kanadzie, nie tylko jej cła więzienna została szybko zajęta przez innego chrześcijanina będącego ofiarą pomówienia o bluźnierstwo,*

⁵⁵⁰ Ibidem.

⁵⁵¹ Ibidem, s. 14.

⁵⁵² Ibidem.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ Ibidem.

ale nastąpiła kolejna seria zarzutów o bluźnierstwo wymierzona w chrześcijan, ukazuje to jak delikatna jest natura tego zagadnienia⁵⁵⁵.

Dalej raport przechodzi do części poświęconej informacjom na temat bieżącej sytuacji kościoła w Pakistanie i ujmuje ją w sposób bardzo ogólny, aspirujący do całościowego obrazu uwzględniającego różnorodność wyznaniową tej religii. Podają autorzy na podstawie danych z *Johnson T M and Zurlo G A, eds., World Christian Database (Leiden/Boston: Brill, accessed April 2019*, że większościami chrześcijanie w Pakistanie są denominacje protestanckie, jest ich aż 2,517,00, czyli stanowią ponad 60% całej liczby wyznawców chrześcijaństwa tego kraju, drugą pozycję stanowią katolicy w liczbie 1,118,00 (27%), niezależni (*independent*) chrześcijanie z żadną denominacją to 15% – 605 tysięcy wyznawców, niezrzeszeni z żadną denominacją – 20,500 (0,5%), ostatnia kategoria wymieniona w raporcie to tak zwani *doubly-affiliated Christians*⁵⁵⁶ z wynikiem (ujemnym) – 246,000 (-6%⁵⁵⁷). Sumarycznie podane dane wskazują, że w Pakistanie jest około 4 miliony chrześcijan⁵⁵⁸.

Dynamika prześladowań mniejszości chrześcijańskich w Pakistanie zgodnie z raportem jest bardzo złożona i składa się na nią wiele czynników nazwanych już wcześniej w charakteryzowanej metodologii ŚIP – są one określone jako „siły napędowe prześladowania”, do których należą: *Presja ze strony islamu; religijny nacjonalizm; klanowe i etniczne antagonizmy; chrześcijański protekcjonizm wyznaniowy; komunistyczna i post-komunistyczna opresja; świecka nietolerancja; paranoja dyktatury; zorganizowana przestępczość i korupcja*⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ Ibidem.

⁵⁵⁶ Dane z raportu: Podwójnie zrzeszeni chrześcijanie: Osoby będące lub twierdzące, że są członkami dwóch denominacji jednocześnie. Ruchy ewangeliczne: kościoły, denominacje i osoby indywidualne, które identyfikują się jako ewangeliczne poprzez członkostwo w denominacjach połączonych z aliansami ewangelicznymi (np. Światowy Alians Ewangeliczny) lub poprzez samo-identyfikację w sondażach. Ruchy przebudzeniowe: członkowie kościołów zaangażowanych w Zielonoświątkowe/charyzmatyczne przebudzenia, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 17.

⁵⁵⁷ Chrześcijanie przynależący do dwóch wspólnot jednocześnie w wynikach powodują zawyżoną liczebność wspólnoty. W tym przypadku dotyczy to 246 000 chrześcijan, których liczono jako 2x246 000, czyli w sumie 492 000 chrześcijan. W celu doszacowania najbardziej zbliżonego wyniku w tabeli podaje się liczbę, którą należy odjąć z powodu podwójnej afiliacji części chrześcijan, którzy przynależą na przykład do kościoła katolickiego i kościoła baptystycznego jednocześnie widniejąc jako członkowie tych wspólnot.

⁵⁵⁸ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 17.

⁵⁵⁹ Ibidem.

Persecution engines: Pakistan	Abbreviation	Level of influence
Islamic oppression	IO	Very strong
Religious nationalism	RN	Not at all
Clan and ethnic antagonism	CEA	Strong
Christian denominational protectionism	CDP	Very weak
Communist and post - Communist oppression	CPCO	Not at all
Secular intolerance	SI	Not at all
Dictatorial paranoia	DPA	Strong
Organized corruption and crime	OCC	Strong

Fot. 46. Tabela prezentująca czynniki prześladowania religijnego w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Wstęp do tej właściwej części raportu nazywa Pakistan *krajem, stawiającym największe trudności do życia dla mniejszości chrześcijańskich*. Open Doors, w zasadzie posługuje się kategoriami ogólnymi i częściej używa sformułowania „chrześcijanie” w ogóle, niż mniejszości chrześcijańskie. Może to wynikać z faktu, że przekazy transmitowane są wewnątrz grupy współwyznawców w skali globalnej i są źródłem informacji dla potencjalnych darczyńców i osób zainteresowanych udzieleniem pomocy humanitarnej mniejszościom poddanym dyskryminacji grup większościowych w regionach przez nie zamieszkiwanych. Tak zwana opresja islamu jest zaklasyfikowana jako *bardzo silna* i scharakteryzowana jest jako postępująca islamizacja mająca swe źródło w rozkwicie ugrupowań o charakterze ekstremistycznym posiadających wpływy społeczne szczególnie adresowane do młodzieży, która jest nierzadko odbiorcą nauczania bezpłatnych medres.

Pakistan doświadcza wzrostu islamizacji kultury i stał się domem dla dużej liczby radykalnych islamskich ugrupowań. Jeden z krajowych ekspertów szacuje występowanie sześćdziesięciu pięciu odmiennych grup islamistów różniących się między sobą liczebnością i wpływami, ostatnia z nich wkraczając do sfery publicznej tytułuje się jako Tehreek-e-Labaik. (...) wszystkie takie znaczące próby są otwarcie szkalowane przez zwolenników ideologii wahabitów i tych, którzy wyznają teologię kalifatu i walkę z *niewiernymi* (...) Radykalne grupy islamistów są w rozkwicie –mimo zwalczania ich przez wojsko – są sojusznikami różnych ugrupowań politycznych. Potrafią zmobilizować setki tysięcy młodych obywateli, powodując uliczne zbiegowiska, co pozostaje politycznym narzędziem⁵⁶⁰.

Ten konkretnie nazwany przez Open Doors czynnik, czy też „motor” napędzający dyskryminację warunkowany jest niejednorodnymi grupami wpływu: *Government officials* – przedstawiciele władz rządowych (*very strong*); *Non-Christians religious*

⁵⁶⁰Ibidem, s. 18.

leaders – nie-chrześcijańscy przywódcy religijni, *violent religious groups and revolutionaries or paramilitary groups* - przemocowe ugrupowania religijne i rewolucjonistyczne lub grupy paramilitarne (*very strong*); *Political parties and ideological pressure groups* – partie polityczne i grupy nacisku o charakterze ideologicznym(*very strong*); *Extended family* – rozszerzona rodzina (*strong*); *Normal citizens* – zwykli obywatele (*strong*); *Ethnic leaders* – liderzy grup etnicznych(*medium*)⁵⁶¹. Interesujące są obserwacje na poziomie relacji jednostka-społeczeństwo, a więc przedstawiciel mniejszości-większość, co raport uwzględnia w rozwinięciu adnotacji *Extended family* oraz *Normal citizens*:

Chrześcijanie pochodzenia muzułmańskiego mierzą się z wrogimi siłami, ale dla nich, własne rodziny są największym niebezpieczeństwem odkąd porzucili islam i ściągnęli wielki wstyd zarówno rodzinie jak i lokalnej społeczności. (...) Radykalne grupy islamskie są w stanie podburzyć obywateli w całym kraju, szczególnie młodzież, angażując ich w demonstracje przeciwko decyzjom rządu i podburzając ich przeciwko mniejszościom religijnym, włączając w to chrześcijan⁵⁶².

Wspomina się, że poza powszechnie obowiązującym zakazem funkcjonowania grup o charakterze radykalnie islamskim, takie grupy zaczęły przekształcać się w inne nieoficjalnie egzystujące kolektywy. Raport podaje, że grupy takie maskują się w postaci organizacji charytatywnych lub uległy rozproszeniu przez funkcjonowanie w przestrzeni wirtualnej. W innych przypadkach członkowie takich grup dołączyli do innych radykalnych ugrupowań, które nie zostały ujęte przez obowiązujące zapisy prawne. Inicjatywy te spotykają się nierzadko z zainteresowaniem osób młodych, które nie mają zapewnionych perspektyw rozwoju poprzez edukację umożliwiającą dalszy awans społeczny i podjęcie pracy zarobkowej w różnych sektorach rynku. Przewiduje się, że do roku 2030 Pakistan przewyższy Indonezję w statusie największego kraju muzułmańskiego na świecie, ze względu na wysoki przyrost naturalny: *Taka struktura społeczna oznacza, że pojawi się ogromny odsetek młodzieży opuszczającej szkoły z marzeniami o lepszej przyszłości*⁵⁶³. Zdaniem autorów raportu, brak perspektyw rozwoju dla młodych stanie się furtką do coraz silniejszej ich radykalizacji i zaangażowania w działalność grup o charakterze ekstremistycznym.

⁵⁶¹ Ibidem, s. 21.

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibidem.

Kolejnym charakteryzowanym czynnikiem wpływającym na pozycję mniejszości w raporcie jest korupcja i przestępczość określona stopniem „silny” – ang. *strong*. *Korupcja szerzy się w Pakistanie na wszystkich szczeblach administracji i wojskowości, Wojsko jest głęboko zaangażowane w krajową ekonomię i jest silnym rywalem na wielu polach tego obszaru*⁵⁶⁴. Jak podają autorzy to armia dysponuje majątkiem o wartości dziesięciu miliardów dolarów amerykańskich oraz około pięcioma milionami hektarów gruntów w obrębie kraju. Niebezpiecznym obszarem, którego ofiarą padają chrześcijanie jak zorganizowana przestępczość dotycząca przede wszystkim przedstawicieli ubogich warstw społeczeństwa nie posiadających możliwości obrony – tak dzieje się często chociażby w stosunku do oskarżeń o bluźnierstwo (tutaj bardzo często dochodzi do samosądów). W tej kategorii klasyfikuje się także zjawiska takie jak *bounded labour* (ang. praca niewolnicza), współczesna forma niewolnictwa w niektórych częściach Pakistanu i związana najczęściej z przemysłem cegielnianym w okęgach wiejskich: *Tacy robotnicy całkowicie polegają na łasce ich pracodawców i nie mają drogi wyjścia, nigdy nie będą w stanie spłacić zaciągniętego długu z powodu wysokich stop procentowych. Nie mają możliwości złożenia skargi na drodze prawnej i są pozostawieni bez obrony i nadziei na zmianę ich losu*⁵⁶⁵.

Raport stara się ukazać rozwarstwienie czynników warunkujących potencjalne akty dyskryminacji, a przez to prowadzi do bardziej horyzontalnego zrozumienia pozycji mniejszości. Autorzy podają, że nie bez znaczenia pozostaje swego rodzaju *fragmentaryzacja etniczności* Pakistanu, dokładnie chodzi tutaj o wieloetniczność tego narodu, która od momentu oficjalnego uformowania kraju była podłożem konfliktogennym, już w samym łonie religii islamskiej, na którą składa się wiele odmiennych denominacji, niejednokrotnie kontradyktorycznych w swoich poglądach na doktrynę i praktykę wiary. Klasycznym tego przykładem są trudne relacje pomiędzy sunnitami i szyitami w Pakistanie. Wieloetniczność zdaniem Open Doors jest nie tylko kwestią problemową na poziomie relacji społecznych, ale w sieci relacji jednostek administracyjnych pomiędzy różnymi prowincjami Pakistanu. Szczególnie wymienia się tu Beludżystan i Sindh jako obszary pozostające poza oficjalną władzą państwową. Sytuacja w tych regionach jest o tyle trudna, że najsilniejszymi grupami wpływów są tak zwani *landlords* lub *landowners*, dosłownie „posiadacze ziemscy”, czyli pozostający w posiadaniu rozległych obszarów ziemi przedsiębiorcy będący nierzadko

⁵⁶⁴ Ibidem, s. 19.

⁵⁶⁵ Ibidem.

głównym źródłem zatrudnienia i czerpania dochodu lokalnych, którzy borykają się z doświadczeniem ubóstwa, wśród których znajdują się także przedstawiciele mniejszości chrześcijańskich. Działania tych grup są źródłem nadużyć, co wyraźniej przedstawiam w osobnej części pracy poświęconej sektorowi pakistańskich cegiełni):

Pakistan cierpi z powodu etnicznych podziałów, nie tylko w społeczeństwie ale także w państwowej administracji, Prowincja Beludżystanu i centralny region Sindh są tradycyjnie postrzegane jako pozostające poza kontrolą państwowych władz. Na wiejskich obszarach Sindh i Punjabu feudalni właściciele ziemscy posiadają prywatne służby porządkowe, sądy i więziennictwo. Korupcja szerzy się w całym kraju. Wszystko to oddziałuje na chrześcijańską mniejszość Pakistanu, która właściwie nie jest objęta ochroną prawną⁵⁶⁶.

Dictatorial paranoia, paranoja napędzana przez dyktaturę rządzących to kolejny z mierników klasyfikowanych w metodologii tej organizacji pozarządowej. W przypadku pakistańskim poziom tej kategorii został określony jako *strong* (ang. silny), co odnosi się do historii politycznych zawirowań i złożonych zależności pomiędzy różnymi grupami wpływów w Pakistanie, które warunkują pozycję osób sprawujących władzę. Jedną z polskich badaczek politycznych uwarunkowań tego kraju, Agnieszka Kuszewska, wielokrotnie podkreślała, że armia pakistańska zyskała sobie szczególnie decydującą pozycję i posiada rozległe wpływy w podejmowanych na szczeblu rządowym decyzjach. Pakistan jest także specyficzny, jeśli idzie o polityczne układy rodzinnych klanów, jak w przypadku rodziny Sharif czy Bhutto, wyłączając Khana, który nie jest związany z żadnym wpływowym rodem⁵⁶⁷.

Pakistańscy politycy zawsze charakteryzowali się mieszanką religijnej presji i dyktatorskiej paranoi. Każdy z rządów toczył spory z opozycją, radykalnymi ugrupowaniami, silną i niezależną armią oraz korupcją; w rezultacie próbowano wszystkiego, by utrzymać władzę, szczególnie, że pakistańska polityka zazwyczaj znaczy tyle co polityka rodzinnych klanów⁵⁶⁸.

Raport przechodzi dalej do wskazania geograficznych *hotspots*, punktów zapalnych na mapie Pakistanu, w których obserwowany jest największy stopień występowania prześladowań opisywanych przez organizację. Podaje są szczególnie

⁵⁶⁶ Ibidem.

⁵⁶⁷ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, PWN, Warszawa 2015, s. 113.

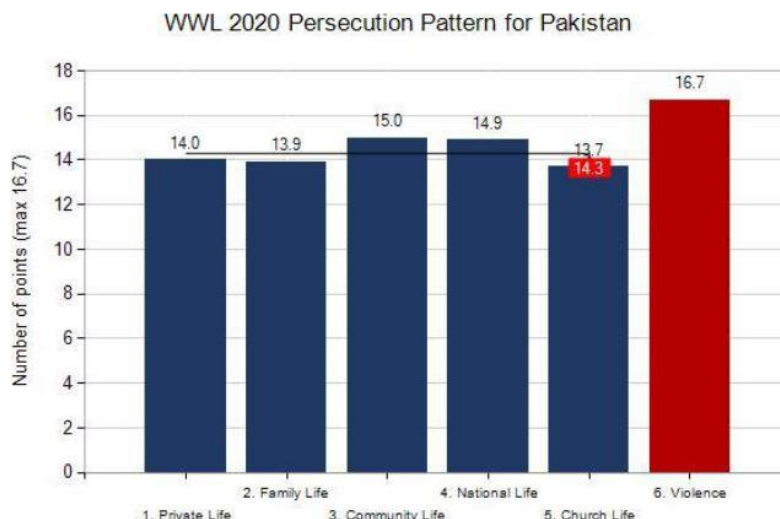
⁵⁶⁸ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 20.

dwie prowincje: Punjab i Sindh, w których mniejszość chrześcijańska zamieszkuje i spotyka się także z problemem pracy niewolniczej, a z pewnością ekstremalnego wyzysku wynikającego z niewolnictwa długów. Ten ostatni temat wraca w raporcie wielokrotnie w odniesieniu do doświadczenia chrześcijan właśnie, co wynikałoby w dużej mierze z niskiego usytuowania społecznego, które wtórnie prowadzi do dalszych patologicznych aktów, włącznie z nadużyciami w obszarze pracy, gdzie mniejszości nie posiadają żadnych grup wsparcia, przypominających związki zawodowe lub ochrony prawnej. Organizacje pozarządowe poświęcone pomocy takim grupom są w kraju zwalczane przez inne grupy wpływów, takie jak *landowners*, w których interesie pozostaje mechanika zniewolenia zadłużeniem wynikającym z pobieranych przez biedną ludność pożyczek niemożliwych później do spłacenia. Pożyczkodawcami pozostają w tym układzie zatrudniający ich właściciele przedsiębiorstw sektora przemysłowego czy w regionach nieurbanizowanych rolniczego.

Chrześcijanie pakistańscy w perspektywie najnowszego raportu Open Doors są klasyfikowani zgodnie z kluczem denominacyjnym, to znaczy wyszczególnia się różne odłamy, które w mniejszym lub większym stopniu są narażone na akty agresji i prześladowanie religijne. Grupą potencjalnie najbardziej zagrożoną są konwertyci, nazywani również *Muslim Background Believers*. Tutaj różnicuje się również takie kategorie jak *Communities of expatriate Christians* (ekspatrianci); *Historical Christian communities* (tak zwane kościoły tradycyjne – Rzymskokatolicki, Anglikański, które raport ujmie jako poddane silnej kontroli i monitorowaniu: *Chrześcijanie doświadczają wzrastającej wrogości i przeszkód w uzyskaniu zgód na uczestnictwo w zgromadzeniach*⁵⁶⁹; *Non-traditional Christian communities* – kościoły ewangeliczne, baptystyczne, zielonoświątkowe, prowadzące działalność misyjną pośród środowisk lokalnych i w związku z tym doświadczające ataków; *Converts to Christianity* (konwertyci), których położenie wymaga osobnego komentarza, ponieważ ten przypadek warunkuje mechanizmy rugowania mniejszości w najbardziej skrajnych przejawach włącznie z przemocą psychiczną i fizyczną, w obrębie tej kategorii możemy również odnosić się do aktów zbrodni honorowych z powodu przekroczeń kulturowych tabu i naruszenia sfery najdelikatniejszych dla tej kultury świętości warunkujących religią grupy większościowej:

⁵⁶⁹ Ibidem, s. 23.

Chrześcijanie pochodzenia muzułmańskiego cierpią prześladowanie zarówno ze strony radykalnych islamistów (którzy postrzegają ich jako apostatów) jak i ze strony rodzin, przyjaciół i sąsiadów, postrzegających ich konwersję jako hańbiący akt zdrady rodziny oraz społeczności⁵⁷⁰.



Fot. 47. Punktowa skala stworzona przez Open Doors ilustrująca stopień doświadczania prześladowań religijnych przez mniejszości chrześcijańskie w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Presja w sferze państwowej pozostaje taka sama (poziom skrajny), ale nieznacznie wzrosła w sferze kościelnej (bardzo wysoki poziom), co odzwierciedla cierpienie chrześcijan z powodu państwowych przepisów przeciw bluźnierstwu i innych przepisów, takich jak prawo dotyczące organizacji pozarządowych. Presja pozostaje na poziomie skrajnym w sferze życia prywatnego i rodzinnego, wzrost odnotowano w sferze lokalnej społeczności. Konwertyci doświadczają najsilniejszej presji, ale chrześcijan w ogóle postrzega się jako obywateli drugiej kategorii, doświadczają napaści a ich prawa są regularnie pomijane. Prawo przeciw bluźnierstwu i popierające je grupy islamskie pozostają głównym zagrożeniem dla chrześcijan.

Przemoc wobec chrześcijan wciąż utrzymuje się na maksymalnym poziomie 16,7 punktów, co utrzymuje się od raportowanego WWL 2016. Chociaż nagłówki gazet nie donosiły o poważnych zamachach, WWL 2020 raportuje wiele ataków o mniejszej skali, wymierzonych przeciwko społecznościom chrześcijańskim, zgromadzeniom i osobom indywidualnym – włączając w to gwałty i uprowadzenia kobiet, przymusowe małżeństwa, eksmisje i przesiedlenia w obrębie kraju i za granicę⁵⁷¹.

Organizacja w swojej metodologii stosuje narzędzie ilustrujące potencjalną presję społeczną oddziałującą na mniejszości chrześcijańskie w Pakistanie. Presja taka

⁵⁷⁰ Ibidem.

⁵⁷¹ Ibidem, s. 24.

według raportu pojawia się w *Pięciu sferach życia*: prywatnej; rodzinnej; społecznej; państwowej; kościelnej. Wyniki opracowywane są w oparciu o zebrane na drodze badań kwestionariuszowych dane. Wprowadzono także skalę punkową w określaniu „wzorów prześladowań” w której maksymalny wynik to cztery punkty. Przykładowo dla chrześcijan w Pakistanie ryzykowne jest dyskutowanie na temat swojej wiary z osobami spoza grona najbliższych członków rodziny (wynik 4 punkty). W rezultacie tego: *Wielu chrześcijan unika rozmowy na tematy wiary z muzułmanami, ponieważ może to skutkować niebezpiecznymi konsekwencjami. Chociaż dotyczy to szczególnie konwertytów, dotyczy również innych grup chrześcijan, zwłaszcza w świetle prawa o bluźnierstwie. Każda taka rozmowa może spowodować motywowany religijnie atak przeciwko chrześcijanom, ich społeczności oraz kościołowi*⁵⁷².

W dobie nowych mediów i coraz szerszego do nich dostępu dla mniejszości chrześcijańskiej opisywanego regionu niebezpieczne staje się publikowanie treści o charakterze religijnym oraz o osobistym stosunku do wiary na serwisach społecznościowych takich jak Facebook (3,75 punktu w skali prezentowanej przez raport Open Doors). Zdarza się, że zawartość profili użytkowników należących do mniejszości chrześcijańskiej staje się powodem oskarżenia o bluźnierstwo, bardzo subiektywnie rozpatrywanego w tym kraju (s. 25). Potencjalnie niebezpieczne dla mniejszości jest bycie w posiadaniu lub gromadzenie materiałów o tematyce chrześcijańskiej (3,5 punktów):

Dla pakistańskich chrześcijan niebezpieczne jest posiadania materiałów wykraczających poza osobisty użytek, ponieważ inaczej może to być uznane za narzędzie propagowania doktryny chrześcijańskiej muzułmanom. Książki, szczególnie o treściach apologetycznych, mogą być uznane za anty-państwowe i anty-islamskie, a posiadanie ich sankcjonowane karnie. Dla konwertytów bardzo ryzykowne jest otwarte posiadanie jakichkolwiek treści chrześcijańskich⁵⁷³.

W przypadku eksponowania chrześcijańskich symboli, również organizacja sugeruje potencjalne ryzyko pojawienia się reakcji dyskryminującej mniejszość (3,5 punktu). Wskazuje się, że samo posiadanie imienia kojarzonego z chrześcijaństwem, może stać się przyczynkiem do aktów agresji słownej lub innego typu zachowań. Mówi się o tym, że mniejszość jest adresatem ataków na przedmioty osobistej własności, na których są

⁵⁷² Ibidem, s. 25.

⁵⁷³ Ibidem.

widoczne symbole religijne (najczęściej pojazdy mechaniczne). Oprócz tego osoby noszące krzyż w formie biżuterii spotykały się z agresją na ulicach, w ruchu drogowym i miejscach pracy⁵⁷⁴. Osobno odnosi się ta kategoria do sytuacji konwertytów pozostawiającej potencjalne pole prześladowań na tle religijnym. Konwertyci mają pozostawać *bardzo ostrożnymi w oddawaniu czci Bogu, szczególnie jeśli w rodzinie pozostają jedynymi wyznawcami chrześcijaństwa. Biblie i inne materiały chrześcijańskie mogą zostać zarekwirowane przez rodzinę, przyjaciół lub sąsiadów*⁵⁷⁵. Zdarza się, że wobec konwertytów rodziny stosują jako formę kary czy sankcji społecznej areszt domowy. Inną formą jest praktykowana kontrola rodzinna (inwigilacja życia prywatnego) w konsekwencji prowadząca do ukrytej praktyki wiary konwertytów⁵⁷⁶. W omawianym dyskursie konwertytów porzucających islam nazywa się także *Secret Believers* (ang. sekretnie wierzącymi lub ukrywającymi swoją wiarę).

Sfera życia prywatnego w treści raportu zajął się z kolejną sferą, tym razem sferą życia rodzinnego, które mimo tego faktu zostaje poddane osobnej kategoryzacji. W tym obszarze opisuje się doświadczenia mniejszości na przykład na płaszczyźnie rodzicielstwa i wychowywania dzieci. Jedną z wyszczególnionych kwestii jest nacisk jaki wywiera się na kierunek nauczania dzieci zgodny z dominującym trendem, którym jest nauczanie religijne, takie jak w lokalnych medresach. To doświadczenie dotyczy mieszkańców przede wszystkim niewielkich miasteczek i terenów wiejskich. Presja w tym obszarze komplikuje się na poziomie kolejnego sprzężonego zagadnienia, którym jest przymusowa konwersja na islam występująca jako bardzo częste narzędzie nacisku na mniejszości chrześcijańskie. Raport wskazuje, że aby uniknąć powyższego rodzice przestrzegają dzieci przed manifestowaniem swojej wiary w otwarty sposób przed rówieśnikami innych wyznań, w tym wypadku przede wszystkim przez muzułmańską większość.

Dzieci chrześcijańskie regularnie przymuszane są do uczestnictwa w islamskich praktykach i obrzędach. Równocześnie pozostają pod ciągłą presją konwersji na islam, a na ich rodzinie wywierana jest presja posyłania dzieci na takie wydarzenia i nauczanie ich arabskiego pod pretekstem uzyskania lepszych wyników w szkole⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Ibidem.

⁵⁷⁵ Ibidem.

⁵⁷⁶ Ibidem.

⁵⁷⁷ Ibidem, s. 27.

Prezentowane wyniki z analizy danych pozyskiwanych wśród przedstawicieli mniejszości pakistańskich chrześcijan ukazują, w jaki sposób wyznanie wiary rodziców wpływa na funkcjonowanie ich dzieci w społeczeństwie. Wynik 2,9 punktu identyfikuje ataki i inne formy dyskryminacji dzieci z rodzin chrześcijańskich. W szkołach, do których takie dzieci uczęszczają nie mają one możliwości korzystania ze wspólnych źródeł wody pitnej co ich rówieśnicy wyznania muzułmańskiego. Powodem jest unikanie „zanieczyszczenia” wody pitnej w kontakcie z „nieczystym”, dochodzi przy tym nierzadko do aktów znęcania psychicznego lub dodatkowo fizycznych ataków. Raport podaje w tym miejscu także adnotację o programach szkolnictwa, które wzmagają myślenie dychotomiczne i podziały społeczne między różnymi religiami w kraju. Open Doors dostrzega przy tym także pozostałości myślenia kastowego, będącego wynikiem dyfuzji kulturowych towarzyszących wyodrębnianiu się islamskiego Pakistanu. Przejawia się to najczęściej w unikaniu kontaktów międzywyznaniowych, wspólnego spożywania posiłków w obawie przed naruszeniem przyjętej zwyczajowości:

Niektóre z podręczników szkolnych nawołują do nienawiści religijnej wobec chrześcijan. Nawet w niektórych instytucjach chrześcijańskich, studenci innych wyznań nie chcą integrować się a nawet spożywać wspólnych posiłków z chrześcijanami. Takie nastawienie nie zawsze wynika z religijności, ale jest rezultatem myślenia związanego z systemem kastowym, odkąd większość chrześcijan wywodzi się z niskiej kasty lub nietykalnych⁵⁷⁸.

Podaje się także, że dyskryminowanie mniejszości chrześcijańskiej uwidacznia się w takich metodach jak wyżej oceniana pamięciowa nauka zapisów Koranu w szkolnictwie. Dla uczniów wyznania chrześcijańskiego nie umożliwia się analogicznej metody pozwalającej uzyskanie lepszych ocen na przykład przez recytację fragmentów Biblii⁵⁷⁹.

Ponadto w opisywanym obszarze zaobserwowano, że pary chrześcijańskie starające się o adopcję dziecka doświadczały przeszkód na drodze do takiego celu, mimo, że Pakistan nie dysponuje żadnymi oficjalnymi regulacjami prawnymi, które mogłyby określać warunki adopcji (wykazany w raporcie wynik punktowy to 2,6 w skali do 4). W Pakistanie przyjmuje się, że rodzina może przysposobić sobie dziecko w rozumieniu sprawowania nad nim opieki, co odbiega od klasycznie rozumianej adopcji.

⁵⁷⁸ Ibidem, s. 26.

⁵⁷⁹ Ibidem.

Pożądane jest, aby takie dziecko pozostało w obrębie grupy wyznaniowej rodziny biologicznej, a nie sprawujących nad nim późniejszą opiekę rodziców adopcyjnych. Dlatego adopcja w przypadku chrześcijan odbywa się najczęściej w porozumieniu z pośredniczącymi w niej instytucjami chrześcijańskimi.

Rodzicielstwo dla mniejszości chrześcijańskiej jest również identyfikowane jako doświadczenie, któremu towarzyszą zjawiska dyskryminacji ze strony muzułmańskiej większości (3,5 punktów). Raport podaje, że jest to nie tylko wymiar presji społecznej w szkole czy przestrzeni publicznej, ale także prawnego oskarżenia o bluźnierstwo i sankcji pozbawienia wolności. Rodzicielstwo w ten sposób jest doświadczeniem niepokoju o bezpieczeństwo kolejnych pokoleń, które uczy się często milczenia na temat wyznawanej wiary: *Z powodu strachu przed oskarżeniami o bluźnierstwo, rodzice uczą dzieci jak milczeć na temat swojej wiary*⁵⁸⁰. Wobec konwertytów nie ma możliwości formalnego zarejestrowania zmiany wyznaniowej, osoba taka postrzegana jest jako apostata z punktu widzenia oficjalnego dyskursu kształtowanego przez grupę większościową identyfikowaną z islamem. Dziecko w rodzinie konwertyty jest automatycznie rejestrowane jako „muzułmanin/ka”, zgodnie z wyznaniem wiary ojca, religia więc w Pakistanie pozostaje niejako kwestią dziedzictwa rodowego. Jeśli konwersja będzie dotyczyła jednej z osób pozostających w związku małżeńskim zawartym w islamie, to druga strona zostaje uprawniona do rozwodu, natomiast konwertyta pozbawiany jest prawa do dziedziczenia majątkowego w obrębie rodziny⁵⁸¹.

Open Doors raportuje, że w Pakistanie o silnej presji jaka wywierana jest na społeczność chrześcijańską można wnioskować z zachowań lokalnej ludności wobec organizowanych ceremonii ślubnych lub pogrzebowych, które czasem bywają skutecznie uniemożliwiane. W ich trakcie zdarzają się wystrzały z broni palnej lub akty agresji związane z wierzeniami plemiennymi, rzucaniem uroków, przeklinaniem i innymi praktykami mogącymi być interpretowane jako akty agresji⁵⁸². Obecność prześladowań na tle religijnym towarzyszy bardzo ważnej dla chrześcijan ceremonii chrztu, w protestantyzmie jest to ceremonia nierzadko publiczna i dokonywana w otoczeniu naturalnych zbiorników wodnych, takich jak jeziora czy rzeki. W Pakistanie moment chrztu jest szczególnie piętnowany i w jego trakcie występują akty agresji o różnym stopniu nasilenia, autorzy raportu wskazują tutaj szczególnie na chrzest jako

⁵⁸⁰ Ibidem.

⁵⁸¹ Ibidem.

⁵⁸² Ibidem, s. 27.

ostateczną zdradę wiary islamskiej, co wywołuje skrajne reakcje emocjonalne u postronnych gapiów⁵⁸³.

Na przestrzeni opisywanej sfery relacji społecznych raport wykazuje, że mniejszość chrześcijańska jest stale monitorowana przez lokalnych mieszkańców, nie tylko przez pracowników rządowych (4 punkty). Ze względu na nieprzewidywalność wystąpienia zamachów terrorystycznych chrześcijanie informują regularnie służby takie jak policja o organizowanych zgromadzeniach religijnych. Open Doors podkreśla, że oprócz pozytywnego wymiaru protekcji służb bezpieczeństwa publicznej pojawia się także element kontroli działań mniejszości. Oprócz tego lokalna społeczność wywiera nacisk mający na celu zmianę wiary i przyjęcie religii muzułmańskiej (4 punkty). Podaje się, że poza chrześcijanami „pokoleniowymi” i konwertytami, ekspatrianci również są zobowiązani do złożenia wyjaśnień tłumaczących taki a nie inny wybór wyznania religijnego i nakłania się ich do porzucenia wiary⁵⁸⁴.

Podobnie w obszarze związanym z zatrudnieniem mniejszość zмага się z dyskryminacją z powodu wyznawanej wiary. Przymuszanie do konwersji na islam powoduje, że chrześcijanie wielokrotnie zmieniają miejsca pracy (3,75 punktów). Raport podaje, że mniejszość ma możliwość podjęcia pracy tylko w obszarach związanych z usługami sanitarnymi (przykładowo czyszczenie kanalizacji), zamykaniem ulic lub dostarczaniem wody. Podaje się także, że w ostatnim czasie (okres badawczy raportu to 2019 rok) podejmowanie prac podobnego typu staje się coraz mniej możliwe, ponieważ nowe firmy odpowiadające za takie usługi zaczęły zatrudniać tylko pracowników wyznania muzułmańskiego⁵⁸⁵. Ważnym elementem raportu są odniesienia do szerszego kontekstu kulturowego, który w Pakistanie rzutuje na pozycje współczesnych mniejszości chrześcijańskich (3,75 punktów). Jedną z pojawiających się informacji jest świadomość myślenia kastowego, które cechuje mentalność obywateli tego kraju: *Chrześcijanie kojarzeni są ze statusem nieczystości i dlatego korzystanie przez nich ze wspólnych obiektów publicznych uznaje się za nieczyste dla muzułmanów, co jest dziedzictwem myślenia kastowego wzmagającego prześladowania chrześcijan w Pakistanie*⁵⁸⁶. Konsekwencje takiego systemowego myślenia uwidaczniają się w danych z raportu dotyczącego opieki medycznej, z której chrześcijanie nie mogą korzystać w równym stopniu co obywatele religii dominującej:

⁵⁸³ Ibidem.

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ Ibidem.

⁵⁸⁶ Ibidem.

Wiele szpitali, aptek i innych placówek, w zakresie świadczonych usług wyklucza chrześcijan. Na chrześcijan często nakłada się wysokie koszty za świadczenia opieki medycznej. Koszty są niemożliwe do pokrycia więc blokuje się w ten sposób dostęp do leczenia. Państwowe szpitale nie wydają chrześcijanom pozwolenia na dostęp do darmowych leków, pochodzących z dofinansowania fundacji Zakat (datki przeznaczone przez muzułmanów). Często osoby na oddziałach szpitalnych, nie aprobują wspólnych sal z chrześcijanami więc ci muszą przebywać w hallach i korytarzach⁵⁸⁷.

Raport zdaje się dążyć do możliwie precyzyjnego oglądu pozycji mniejszości chrześcijańskiej w Pakistanie i odnosi się również do realiów życia jednostki-obywatela państwa i jednocześnie przedstawiciela mniejszości religijnej. Na tym polu Open Doors dostrzega ograniczenia wolności wyznaniowej gwarantowane przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka (4 punkty – maksymalny wynik). Pakistan jako Republika Islamska posługuje się Konstytucją z 1973 roku i prawami szariatu jako formą prawa cywilnego. Zapis konstytucyjny nie wyklucza subiektywnego i wybiórczego traktowania fragmentów podkreślających autorytet religii muzułmańskiej, co przyczynia się do nierównego traktowania obywateli innych wyznań, nie tylko chrześcijaństwa, bo na przykład mniejszościowych odłamów islamu, jak szyizm. Open Doors podaje, że jednym z nich jest Art. 19 dotyczący wolności wyrażania poglądów, który może być uchylony przez inny zapis, który nakazuje działać w interesie „chwały islamu” i pozostaje otwarty na różne interpretacje⁵⁸⁸. Dodatkowo w tym obszarze Open Doors poinformował, że dyskryminowane na poziomie 4 punktów są osoby wyznania chrześcijańskiego, które angażują się w kontakty czy działania z różnymi podmiotami władz (lokalnej administracji, rządu, armii); pozostają one również narażone na oskarżenia o bluźnierstwo (4 punkty). Raport wskazuje na wzrost islamizacji od czasów rządu generała Zii ul-Haqa i wprowadzenia prawa przeciw bluźnierstwu.

Bluźnierstwo szybko stało się jednym z głównych problemów, z jakimi mniejszość Chrześcijan musiała się zmierzyć. Odnosząc się do raportu prasowego z 2010 roku (bardziej aktualne dane są niedostępne), 801 z 1031 osadzonych z powodu złamania prawa przeciw bluźnierstwu było wyznania muzułmańskiego (zdecydowana większość przypadków dotyczy mniejszości

⁵⁸⁷ Ibidem, s. 28.

⁵⁸⁸ Ibidem.

islamskich). Wśród pozostałych 230 osadzonych znalazło się 162 chrześcijan (70,4%), 15 sikhów (6,5%), 28 buddystów (12,2%) oraz 25 osób innego pochodzenia religijnego⁵⁸⁹.

Autorzy raportu, odnosząc się do problemu nadużyć w obrębie stosowania prawa przeciwko bluźnierstwu identyfikują je jako narzędzie osobistej lub politycznej walki, stosowane z konkretną intencją. W pozycji *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*⁵⁹⁰ bardzo wyraźnie wykazuje to również Agnieszka Kuszewska, podając szereg przykładów, które w dużej mierze pokazują metody dyskredytowania oponentów na różnych szczeblach społecznej egzystencji. Nierzadko problem ten dotyczy relacji sunnicko-szyickich, czyli konfliktów między-religijnych w łonie islamu, ale jednocześnie staje się to udziałem mniejszości pozostającej w relacji do większości zawsze podrzędną stroną, która może być poddana temu narzędziu opresji przez bardzo subiektywne interpretowanie zapisu legislacji państwowej.

Prawa przeciw bluźnierstwu słyną z tego, że używa się ich do wyrównywania osobistych porachunków, osiągania prywatnych korzyści lub są używane w odwecie przeciwko skonfliktowanym sąsiadom. Dobrym znakiem jest fakt dotyczący Asi Bibi, prawdopodobnie najbardziej rozpoznawalnej ofiary praw o bluźnierstwie na całym świecie, która decyzją Sądu Najwyższego 31 października 2018 roku została uniewinniona. Nie mniej jednak, nadal w więzieniach znajdują się chrześcijanie oskarżeni od bluźnierstwo; W grudniu 2018 roku, dwóch braci zostało skazanych na karę śmierci przez jeden z sądów okręgowych⁵⁹¹.

Ponadto, osoby reprezentujące mniejszość chrześcijan nie mogą swobodnie wyrażać swoich opinii publicznie (4 punkty), wolność słowa i wyznania jako taka nie funkcjonuje w publicznym dyskursie równorzędnie dla wszystkich jego użytkowników. Poglądy tego nurtu wyznaniowego są w Pakistanie powszechnie ignorowane lub nieakceptowane odkąd uznaje się je za niezgodne z nauczaniem islamu oraz z wpisanymi w niego wartościami. Jest to dostrzegalne także w wymiarze publicznego dyskursu opinii:

(Chrześcijanie – przyp. autor) posiadają uprawnienia do udzielania głosu w publicznej dyskusji, jednak przykład Komisji Narodowej ds. Mniejszości i ograniczona liczba

⁵⁸⁹ Ibidem.

⁵⁹⁰ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan...*, s. 113. Autorka omawia wątek relacji sunnicko-szyickich oraz związane z nim nadużycia prawne ze strony sunnickiej większości. Ilustruje to mechanizm dyskryminacji mniejszości religijnych z poziomu ustawodawstwa.

⁵⁹¹ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 28.

reprezentantów mniejszości religijnych na arenie politycznej pozostają wyraźnymi oznakami tego, jak ceniona jest opinia mniejszości⁵⁹².

W określonej przez raport sferze kościelnej pojawiają się głównie informacje o utrudnieniach w organizacji aktywności kościołów chrześcijańskich w przestrzeni publicznej (4 punkty), przy stałym monitorowaniu działalności religijnej. Podaje się, że oprócz tego, że władze zapewniają kościołom bezpieczeństwo zgromadzeń, to sporządzają szczegółowe raporty z takich aktywności. Z raportu wynika, że zdaniem organizacji nadmiernej kontroli towarzyszą inne ukryte intencje. Ataki terrorystyczne na kościoły w Pakistanie nadal występują, mimo solidnej, prawie fortecowej architektury sakralnych budowli i pozostają pod stałym dozorem policji (str. 29). Sytuacja konwertytów z islamu komplikuje się również na poziomie bycia uczestnikiem sfery kościelnej. Mimo, że osoby takie świadomie dokonują zmiany wiary i w konsekwencji są obiektem prześladowań religijnych ze strony rodzin, sąsiadów, lokalnej społeczności i różnych przedstawicieli władz czy instytucji, nierzadko nie mogą oficjalnie pozostawać członkami kościołów chrześcijańskich. Kościołom świadomie uniemożliwia się integrację konwertytów z okolicznym środowiskiem chrześcijan wybranego nurtu. Konwertyta uczestniczący w nabożeństwie nie pojawia się tam z inicjatywy żadnej innej osoby, co dyktowane jest wysokim stopniem niebezpieczeństwa wpisanego w konwersję i związane z nią prześladowania. Członkowie kościoła nie posiadają wtedy również wiedzy o statusie konwertyty. Zdarza się również, że konwertyci poszukujący dostępu do egzemplarzy Biblii w porozumieniu z chrześcijańskim środowiskiem dokonują tego w konspiracji. Oprócz tego, publikowane przez organizacje chrześcijańskie treści są monitorowane nie tylko przez podmioty rządowe⁵⁹³ ale i radykalizujące się grupy islamistów. Zwraca się uwagę na materiały i zawartość o charakterze potencjalnie anty-rządowym i anty-islamskim. Tak samo kontrolowane mają być treści wygłaszanych w czasie nabożeństw kazań, wykładów, konferencji i innego typu nauczania (4 punkty⁵⁹⁴). Na niebezpieczeństwo związane z działaniami terrorystycznymi motywowanymi przemocą religijną narażeni są szczególnie pastorzy i liderzy kościołów oraz członkowie ich rodzin (4 punkty⁵⁹⁵).

⁵⁹² Ibidem.

⁵⁹³ Ibidem, s. 29.

⁵⁹⁴ Ibidem.

⁵⁹⁵ Ibidem.

Ponadto, nakłada się na kościoły wymogi rejestracji i pozwoleń na realizację kolejnych projektów budowlanych. Okres rejestracyjny według danych raportu trwa dziesięć lat i nie daje dalszych gwarancji powodzenia, urzędnicy oczekują łapówek i listów polecających od wpływowych osób z parlamentu lub innych jednostek rządowych. Nie istnieje prawny zapis uniemożliwiający mniejszościom religijnym wznoszenia budowli. Całość procedur administracyjnych i związanych z nimi przeszkód, których adresatami stają się tu mniejszości jest prezentowany przez organizację jako jedna ze składowych specyfiki pakistańskich realiów, w których chrześcijaństwo praktykuje swoją wiarę⁵⁹⁶. W 2015 roku w Pakistanie zaczęło obowiązywać prawo odnoszące się do działalności organizacji pozarządowych (NGO), uprawniające organy państwowe do monitorowania i potencjalnego wstrzymania działalności takich grup. Raport wskazuje, że jeśli kościół nie widnieje w rejestrze organizacji pozarządowych, uznawany jest w świetle prawa jako funkcjonujący nielegalnie. Tak skonstruowane prawo ma chronić w założeniu przed organizacjami terrorystycznymi i radykalizującymi się grupami islamistów, którzy ukrywają się pod parasolem organizacji charytatywnych. W ten sposób rejestr organizacji pozarządowych nie różnicuje takich grup od kościołów chrześcijańskich czy innych miejsc kultu religijnego mniejszości. Wzmoczonej kontroli poddane są także chrześcijańskie wydawnictwa takie jak Pakistan Bible Society⁵⁹⁷, a wydawane egzemplarze Biblii opatrzone są specjalnymi numerami seryjnymi⁵⁹⁸. Raport podaje również, że w roku 2016 na rynku medialnym funkcjonowało trzynaście chrześcijańskich kanałów telewizyjnych, z czego tylko dwa otrzymały prawną licencję na emisję. W przestrzeni wirtualnej od roku 2016 wprowadzono również restrykcje w publikowaniu treści, co mniejszość chrześcijańska odbiera jako ograniczenia w korzystaniu z kanału komunikacji umożliwiającego swobodny dostęp do treści o tematyce biblijnej i materiałów ilustrujących prowadzoną działalność⁵⁹⁹.

Trzydziesta strona raportu w kategorii „przemoc” charakteryzuje konkretne przejawy prześladowań mniejszości chrześcijańskiej wynikające z ich pozycji jako obywateli Pakistanu, gdzie nazywani są „obywatelami drugiej kategorii”, a przemoc jakiej doświadczają nie spotyka się z uwagą mediów i bywa marginalizowana.

⁵⁹⁶ Ibidem, s. 30.

⁵⁹⁷ Źródło: <http://www.pbs.org.pk/>, dostęp: 18.09.2020.

⁵⁹⁸ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 30.

⁵⁹⁹ Ibidem, s. 30.

Przypomina się kwestie zamachów na kościoły i aresztowania chrześcijan, wykorzystywanie seksualne i gwałty oraz przymusowe małżeństwa, którym towarzyszą uprowadzenia dziewcząt. Podkreśla się tu także fakt zabójstw dokonywanych na chrześcijanach, przy czym prawdopodobnie autorzy mają na myśli między innymi zabójstwa honorowe występujące często w Pakistanie, Indiach, Arabii Saudyjskiej, Bangladeszu i innych regionach tej części świata, gdzie bardzo wysoko pozycjonuje się czystość i honor rodziny identyfikując go przez pryzmat tradycji religijnej, która przyjmuje wymiar najwyższej instancji i granicy kulturowego tabu. Publikowane są także dane ilościowe prezentowane w formie tabeli, jednak autorzy zaznaczają niemierzalność towarzyszącą badaniom o tak wrażliwym charakterze, przez co ich zdaniem są to dane znacznie zaniżone i bazujące na dostępnych zarejestrowanych przypadkach agresji o charakterze religijnym. W przypadkach kiedy niemożliwe okazało się pozyskanie dokładnych danych ilościowych, pojawiają się zaokrąglone współczynniki (10, 100, 1000). Liczba 10 w rzeczywistości może wyrażać swoją dziesięciokrotność, a liczba 100 może w faktycznym ujęciu przekraczać 1000 przypadków. Nawet dane bazujące na raportowanych sprawach prezentują raczej minimalną skalę dużo szerszego problemu⁶⁰⁰.

Pakistan	Reporting period	Christians killed	Christians attacked	Christians arrested	Churches attacked	Christian-owned houses and shops attacked
WWL 2020	01 Nov 2018 - 31 Oct 2019	20	1231	71	58	200
WWL 2019	01 Nov 2017 - 31 Oct 2018	28	1467	56	28	407
WWL 2018	01 Nov 2016 - 31 Oct 2017	15	1533	110	168	169

Fot. 48. Tabela ilustrująca przybliżone dane ilościowe aktów prześladowań religijnych wobec mniejszości chrześcijańskiej w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Powyższa tabela ukazuje siedem kolumn określających: wybrany kraj; okres badawczy; liczbę zamordowanych członków mniejszości; liczbę ofiar ataków; aresztowanych; zamachy na obiekty sakralne; zamachy na własność prywatną i prywatne biznesy; Wynik z bieżącego raportu jest porównawczo zestawiony z dwoma poprzednimi wynikami okresów badawczych 2018 i 2019. Autorzy informują o tym, w

⁶⁰⁰ Ibidem.

jaki sposób odbiorca powinien odczytywać dane ilościowe w obrębie wyszczególnionych kategorii i podają, że pierwsza kolumna odnosi się do morderstw na tle religijnym (włączając w to egzekucje w świetle prawa państwowego). Liczba skorelowana z ofiarami ataków odnosi się do aktów takich jak: uprowadzenia, wykorzystywanie seksualne, gwałty, przymusowe małżeństwa międzywyznaniowe z muzułmanami, przemoc fizyczna i psychiczna, pobicia lub pobicia ze skutkiem śmiertelnym, które dokonywane są na tle religijnym. Aresztowania dotyczą przedstawicieli mniejszości, którzy trafili odbywają kary pozbawienia wolności bez uprzednio przeprowadzonego procesu sądowego, dotyczy to także umieszczania aresztowanych w obozach pracy lub zakładach psychiatrycznym, co stanowi wymiar kary wymierzanej z powodów religijnych. Ataki na budynki sakralne, dotyczą także szkół, szpitali, cmentarzy i innych obiektów, których działalność realizowana jest przez mniejszość chrześcijańską Pakistanu. Zamachy przyjmują różne formy, w danych uwzględniono ich przejawy takie jak: napaść, atak bombowy, zniszczenie mienia, grabież, podpalenie, wstrzymanie działalności lub konfiskata motywowana religijnie. Własności nieruchomości i prywatne biznesu takie jak sklepy również padają ofiarą podobnych napaści co budynki sakralne i oświatowe. Raport podaje konkretne przykłady takich przypadków dla każdej wymienionej kategorii, ma to jednak wymiar bardziej poglądowy i pomagający lepiej zobrazować napiętą sytuację mniejszości chrześcijańskiej w tym regionie świata:

Morderstwa na chrześcijanach: Przykładowo, w maju 2019 roku właściciel ziemski zabił chrześcijańskiego pracownika, ponieważ ten odważył się rozpocząć pracę dla innego pracodawcy, jak raportuje Morning Star News. Ta sprawa ilustruje niski status większości chrześcijan i potwierdza inne przypadki, często niezgłaszane. Amir Masih został zatrzymany, torturowany i zabity w areszcie policyjnym 2 września 2019 roku w Lahore. Zabójstwa mają miejsce w całym kraju, często występują w Punjabie, gdzie żyje wielu chrześcijan, sprawcami morderstw są radykalne ugrupowania islamistów, tłumy dokonujące samosądów i funkcjonariusze policji⁶⁰¹.

Ataki na chrześcijan: Otwarta przemoc nie odslania skali przemocy obecnej każdego dnia za kulisami życia chrześcijańskich dziewcząt i kobiet, które często są porywane i gwałcone oraz zmuszane do małżeństw oraz konwersji na islam.

Chrześcijanie aresztowani: Przykładem są bracia Qaisar i Amoon Ayub, chrześcijanie, którzy zostali skazani karą śmierci z powodu domniemanego

⁶⁰¹ Źródło: <https://mailchi.mp/morningstarnews/muslim-employer-in-pakistan-kills-christian-farmhand-for-working-elsewhere-relatives-say?e=7633765c31>, dostęp: 30.03.2020.

bluźnierstwa popełnionego w 2010, wyrok wydał sędzia okręgu w Lahore 13 grudnia 2018 roku.

Zamachy na kościoły: Ataki na kościoły występują często, chociaż nie zawsze budynki ulegają zniszczeniu lub muszą zostać zamknięte. Odnosząc się do wywiadów z wieloma pastorami, często dochodziło do podpażeń budynków kościelnych, wybijania okien, niszczenia własności i innych mniejszych uszkodzeń, jak odcinanie dopływu energii elektrycznej czy ograniczeń w dostawie wody. Chociaż nie miały miejsca większe zamachy bombowe na budynki kościelne, to występują codzienne, mniejsze ataki przeciwko kościołom oraz często także cmentarzom.

Zamachy na chrześcijańskie domy/sklepy: W przypadkach związanych z bluźnierstwem, domy chrześcijan są często celem ataków, co zmusza chrześcijan i ich rodziny do ucieczki⁶⁰².

Raport ukazuje również jak w dłuższej perspektywie badania zjawiska kształtuje się „trend” prześladowań religijnych. Zwracając uwagę na pięć poprzedzających okresów badawczych, poczynając od 2016–2020 roku, autorzy dokonują diagnozy przyczynowo-skutkowej bieżącej skali aktów dyskryminacji oraz ogólnej tendencji rugowania mniejszości, która uobecnia się na różnych poziomach funkcjonowania jednostki w społeczeństwie w ogóle. Aby lepiej to zilustrować autorzy posługują się danymi prezentowanymi w trzech pomocniczo występujących wykresach (w tym jednej tabeli).

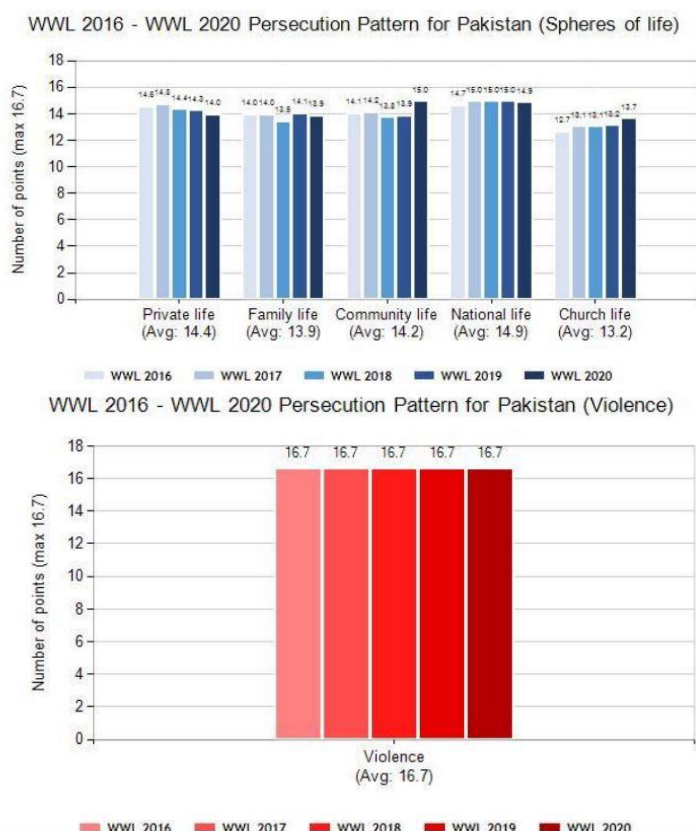
WWL 2016 - WWL 2020 Persecution Pattern history: Pakistan	Average pressure over 5 Spheres of life
2020	14.3
2019	14.1
2018	14.0
2017	14.2
2016	14.0

Fot. 49. Dane porównawcze dotyczące skali prześladowań w Pakistanie w latach 2016-2020 według metodologii ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Wyniki przyjmują formę podsumowania analizy porównawczej dla widocznej tendencji wzrostowej towarzyszącej zjawisku prześladowań. Tak więc podaje się, że od roku 2016 obserwowalny jest wzrost presji wywieranej na mniejszości w środowiskach lokalnych, czego powodów upatruje się w umocnieniu pozycji i wpływów radykałów islamskich, którzy funkcjonują jako liderzy opinii a ich działania realnie wpływają na postawy konserwatywne lokalnych zarówno w zurbanizowanych jak i rolniczych

⁶⁰² Ibidem, s. 31.

częściach kraju. Kolejnym skutkiem tej tendencji w kształtowaniu opinii publicznej negatywnie nastawianej do mniejszości religijnych jest utrzymywanie się tego trendu na wyższych poziomach bycia jednostki w społeczeństwie, to znaczy na poziomie życia w państwie. Skutkiem jest tutaj wzrost sprawowanej kontroli instytucji rządowych nad działalnością prowadzoną przez instytucje religijne należące do mniejszości chrześcijańskich, monitorowanie wszelkiej aktywności kościołów i ich liderów. Raport podkreśla, że ta wzmożona kontrola odbywa się w atmosferze *podejrzliwości i jawnej wrogości*⁶⁰³. Rezultaty takiego oddolnego trendu, który rozprzestrzenia się na kolejne przestrzenie egzystencji są widoczne zdaniem grupy w najnowszych badaniach, gdzie wyniki osiągają najwyższy jak dotąd poziom wskazujący na złożoną presję wywieraną na przedstawicielach mniejszości chrześcijańskich różnych denominacji. Tendencja widoczna jest szczególnie pośród liderów opinii lokalnej – radykalizujących grup religijnych – po wyższe szczeble władzy administracyjnej i państwowej. Autorzy raportu pokazują to w spektrum zachowań na poziomie lokalnym, regionalnym i państwowym.



Fot. 50.; Fot. 51. Wykresy przedstawiające dane porównawcze dotyczące skali prześladowań w Pakistanie w latach 2016-2020 według metodologii ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

⁶⁰³ Ibidem, s. 31.

Raport uwzględnia również różnicowanie prześladowań mniejszości ze względu na płeć, określa się to jako „rodzajowy profil prześladowań”. Chrześcijanki padają ofiarami uprowadzenia, fałszywych pomówień, przymusowych małżeństw, handlu żywym towarem, przemocy fizycznej oraz psychicznej. Szczególnie dotyczy to dziewcząt w wieku 12–20 lat pochodzących z mniejszości chrześcijańskich i hinduskich. W trakcie prowadzonych przez grupę Open Doors badań informatorzy podają, że ich córki i kobiety są porywane, gwałcone, zmuszane do małżeństwa z porywaczem i przymuszane do konwersji na islam. Problem komplikuje się na poziomie braku interwencji służb bezpieczeństwa, a władze mają pozostawać przychylnie porywaczom oraz ich rodzinom, jest to szczególnie widoczne, kiedy sprawa trafia na drogę sądową. W konsekwencji rodzina ofiar oraz inne potencjalne ofiary pozostają bezbronne wobec postępujących aktów przemocy. Podczas procesów sądowych, kobiety mają być zmuszane do zeznań na swoją niekorzyść i twierdzenia o dobrowolnej konwersji będącej rezultatem małżeństwa z muzułmaninem. Szczególnie przypadki takie odnoszą się do młodych chrześcijanek zamieszkujących w prowincji Punjab. Mimo, że oficjalnie małżeństwa małoletnich są zabronione, a prawna granica wieku małżeństwa to szesnaście lat, rejestrowane są sprawy sądowe ukazujące skalę problemu i brak działań na rzecz jego rozwiązania. Bezkarność sprawców przemocy wobec kobiet wzmacnia zasada nierównorzędności w zeznaniach kobiety i mężczyzny wyznaniowo przynależącego do islamu, tak więc zeznania kobiety są deprecjonowane. Akurat o tym problemie pisze także w *Księdze i Mieczu* Libańczyk Kamal Saleem, ukazując, że takie praktyki są udziałem nie tylko prawodawstwa pakistańskiego, ale w szerszym kontekście krajów muzułmańskich, jak chociażby Iran czy Arabia Saudyjska:

W społeczeństwach muzułmańskich kobieta, która została zgwałcona, nie jest wiarygodnym świadkiem w sądzie. Potrzebne jest zeznanie czterech naocznych świadków, żeby skazać kogoś za gwałt. Jednak do tego, by zaprzeczyć gwałtowi, potrzeba tylko dwóch. Wystarczy gwałciciel i jego znajomy, co w ten sposób automatycznie skazuje kobietę na karę publicznej chłosty za grzech rozwiązłości seksualnej. W Arabii Saudyjskiej i Iranie, jeśli okaże się, że kobieta jest w pozamałżeńskiej ciąży, może zostać stracona przez ukamienowanie⁶⁰⁴.

Wspomina się o nielegalnym handlu ludźmi, w tym przypadku młodymi kobietami z mniejszości religijnych, które nie pozostają pod parasolem ochrony prawnej

⁶⁰⁴ K. Saleem, L. Vincent, *Księga i miecz*, Nowe Media, Wrocław 2014, s. 216.

i instytucjonalnej. Kobiety takie są celem dla porywaczy z sektora pracy niewolniczej i prostytucji związanej z przemysłem do Chin. Jednocześnie kobieta poślubiona w wyniku uprowadzenia nie posiada żadnej protekcji przed rodziną porywacza. Rodzina ta staje się także kolejnym ogniwem dyskryminacji religijnej, wywierając przymus na porwanej dziewczynie i nakłaniając ją do zmiany wiary. Tak samo, kobieta będąc członkiem rodziny wyznaniowo chrześcijańskiej w Pakistanie, nie posiada z tego tytułu ochrony przed potencjalnym prześladowaniem religijnym. Tym samym może paść ofiarą pobicia, przemocy seksualnej lub zostać pomówiona o bluźnierstwo.

W różnicowaniu rodzajowym prześladowań mniejszości pakistańskich chrześcijan wyszczególnia się atakowanie ich męskich przedstawicieli, które również przybiera postać uprowadzeń, fałszywych oskarżeń, internowania, handlu ludźmi, przemocy prowadzącej do śmierci, pobić, nadużyć seksualnych, fizycznego i psychicznego uszczerbku na zdrowiu ofiar. Tutaj autorzy raportu podkreślają, że przemoc jakiej doświadczają mężczyźni przybiera bardzo różne formy w Pakistanie i nierzadko jej motorem napędowym jest potencjalne oskarżenie o bluźnierstwo. Setki przypadków tego typu ukazują, że do oskarżeń na tle prawnym dochodzi najczęściej w środowisku pracy lub podczas innych publicznych aktywności, jak chociażby mecz bardzo popularnego w Pakistanie krykieta. W ten sposób mężczyźni wyznania chrześcijańskiego na co dzień funkcjonują w atmosferze strachu przez pomówieniami o bluźnierstwo, co grozi w dalszej konsekwencji dynamicznym łańcuchem kolejnych aktów przemocy, takich jak niszczenie mienia prywatnego, aresztowania, internowanie, pobicia i tortury, egzekucja.

Raportowane są także przypadki wykorzystywania seksualnego takich osób⁶⁰⁵. Przemoc charakteryzowana przez Open Doors przybiera bardziej subtelne formy i pozostaje mniej uchwytne szczególnie w wykluczeniu ze względu na myślenie kastowe. Zarówno mężczyźni jak i chłopcy ze środowisk chrześcijańskich zmuszeni są przez panujące okoliczności do zajmowania stanowisk o najniższym prestiżu społecznym, które służą ich piętnowaniu jako *nieczystych*. W raporcie odnajdujemy informację, że przedstawiciela mniejszości ujmuje się w terminach takich jak „chuhra” – nieczysty, *filthy*, ang. obrzydliwie brudny, szczególnie w odniesieniu do pracowników dbających o porządkowanie ulic i systemów kanalizacyjnych. Mimo, że część chrześcijan zajmuje status tak zwanej klasy średniej i piastują wyższe stanowiska, to w dalszym ciągu

⁶⁰⁵ Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 34.

doświadczają zachowań dyskryminacyjnych i poczucia pozostawiania obywatelami „drugiej kategorii”. Zdaniem Open Doors islamskie prawo zwyczajowe oraz praktyka religijna wzmocniana w przypadku Pakistańskim państwową legislacją całościowo propaguje postawę społecznej wyższości pozostających większością muzułmanów. Publikowany raport odnosi się do tego jako do wzmocnienia postaw o charakterze antymniejszościowym, które widoczne są w nieakceptowaniu chrześcijan zajmujących wyższą pozycję społeczną, chociażby w sektorze związanym z pracą. W realny sposób taki trend przekłada się na zagrożenie bezrobociem i dyskryminacją w relacjach ze środowiskami mniejszości chrześcijan⁶⁰⁶. Prześladowanie religijne w Pakistanie nie dotyczy tylko chrześcijan, również inne mniejszości pozostają ofiarami pomówień o bluźnierstwo i innych ataków, czego nie pomijają autorzy relacjonowanego raportu, przytaczając przy tym konkretne przykłady. Hinduskie mniejszości doświadczają dyskryminacji ze strony radykalnych sunnickich bojówek, tak samo jak mniejszości muzułmańskie (szyici, sufi, ahmadyci) nie są uznawani za „prawdziwych” muzułmanów. W 2017 i 2018 roku miały miejsce ataki wymierzone w przedstawicieli mniejszości muzułmańskich, do których przeprowadzenia przyznała się Sunni IS⁶⁰⁷.

Perspektywa przyszłości dla kościoła to ostatni element, do którego autorzy odnoszą się, próbując prognozować dalszy rozwój tendencji w relacjach mniejszość-większość, które jak zdążyliśmy zauważyć, w Pakistanie pozostają niezwykle wrażliwą substancją, ponieważ przebiegają wzdłuż wysoko pozycjonowanych w kulturze Pakistanu wartości takich jak honor, duma, czystość, autorytet wyznawanej przez większość religii, o czym dokładnie opowiem w kolejnym segmencie wywodu. Open Doors podaje, że prognozy na przyszłość dla mniejszości zależne są od rozwoju tendencji w sferach takich jak: *islamska opresja, zorganizowana przestępczość i korupcja, antagonizmy etniczne i plemienne, dyktatorska paranoja*. Pierwszy czynnik warunkowany jest przez stale obecną i nasilającą się rywalizacją pomiędzy talibami i IS (Islamic State), która wywołuje presję w pozyskiwaniu nowych współwyznawców. Stosowana strategia polega na prześciganiu się w okazywaniu większej gorliwości i radykalizmu w stosowaniu zasad religijnych. Wysiłki w byciu coraz bardziej „islamskim” przekładają się na rugowanie *dhimmi* – nie-muzułmańskich mieszkańców kraju – ponieważ to oni są dla nich największym zagrożeniem dla wyznawanej ideologii „czystości islamu”. Rywalizacja zatacza szersze kręgi i dociera również do sfer polityki

⁶⁰⁶ Ibidem.

⁶⁰⁷ Ibidem, s. 35.

rządowej, przez co obserwatorzy, z którymi współpracują z organizacją NGO sugerują negatywny wpływ tej tendencji na sytuację mniejszości religijnych i etnicznych. Dążenie do umocnienia islamskiej tożsamości narodowej posiada w sobie pierwiastek potencjalnie dyskryminujący mniejszości, co może powodować do zawężenia ich parasola prawnego, który w Pakistanie i tak pozostaje bardzo pozorny. Najprawdopodobniej klimat opinii zmierzający w takim kierunku „czystości” tożsamości wynikającej z wyznawanej religii przełoży się na wysoki poziom czynnika *islamska opresja*, który jest jednym z mierników użytych w metodologii grupy. Kolejno wymieniane są zorganizowana przestępczość i korupcja, która jest powszechnym problemem tego kraju. Prognozy NGO zakładają, że ten stan nie ulegnie zmianie w najbliższych latach, a mniejszość pozostanie w relacji dyskryminacji i wyzysku. Coraz częściej media nagłaśniają kwestię ekstremalnych warunków pracy i dyskryminacji systemu kastowego, jednak nie przynosi to szerszych zmian społecznej mentalności⁶⁰⁸. W uzasadniony sposób przyjmuje się również, że stan *klanowych i etnicznych antagonizmów* będzie się utrzymywał. Posłuch wśród tych grup pozostaje ważnym narzędziem sprawowania polityki rządowej, która również do budowania wpływów i autorytetu wykorzystuje argumenty religijnej tożsamości i prymatu islamu jako nośnika narodowej tożsamości Pakistańczyków. Przyszłość mniejszości chrześcijańskiej w kraju jest też sprzężona z rozwojem tendencji nazwanej w metodologii Światowego Indeksu Prześladowań *dyktatorską paranoją*, która obecnie zmienia swój wymiar wraz z utratą wpływów przez słynne jak dotąd w polityce Pakistanu rody angażujące się w budowanie partii i wpływów politycznych, przekazywanych kolejno między poszczególnymi członkami „klanów”. Jak podają autorzy, pakistańska polityka rządowa odznacza się umiejętnością pozycjonowania mniejszości religijnych jako „kozłów ofiarnych”, których doświadczeniem jest cierpienie poprzez złożone wymiary dyskryminacji⁶⁰⁹. Grupa nie upatruje zbyt wielkich szans na polepszenie sytuacji mniejszości w czasie rządów Imrana Khana, ponieważ dostrzega w nim pozostawanie pod wpływem grup o charakterze radykalno-islamskim. Open Doors wyraża również zaniepokojenie rozwojem tendencji w tej konkretnej kategorii, szczególnie odnosząc się do pozycji wojskowych, którzy jak dotąd posiadali rozległe wpływy i kierowali krajem z „tylnego siedzenia”.

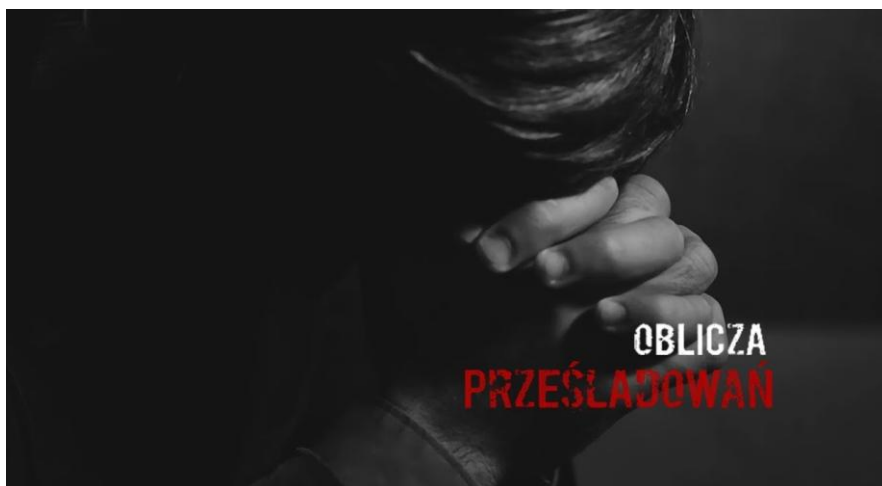
⁶⁰⁸ Ibidem, s. 36.

⁶⁰⁹ Ibidem.

Podsumowując tę interpretacyjną część odnoszącą się do publikowanego raportu *Pakistan Country Dossier*, na pewno należy zauważyć, że Open Doors posługuje się swoim aparatem badawczym i terminologicznym, współtworzącym dyskurs tej organizacji. Raport posiada rozbudowaną formę i ma za zadanie możliwie obiektywne przedstawienie pejzażu sytuacji mniejszości religijnej chrześcijan. To niewątpliwie przykład unaukowania dyskursu etycznego i religijnego. Narzędzia takie jak wykresy, terminy, metoda służą przełożeniu klasycznego wariantu historii o prześladowaniach na język badawczy. Z drugiej strony metody badawcze działają na rzecz legitymizacji dyskursu protestantyzmu w analizowanym obszarze. Publikacja stworzona została zgodnie z wyznacznikami metodologii ŚIP, co pokazuje koherentność dyskursu i jego tendencję do zajmowania nowych przestrzeni tekstowych. Nadawca stara się dotrzeć do czynników odpowiedzialnych za występowanie prześladowań, które nazywa *siłami napędowymi prześladowań*. W miarę możliwości prezentuje się różne związki i interakcje pomiędzy różnymi grupami interesów oraz społecznymi problemami. Raport dąży do oglądu kompleksowego, jednak nie akcentuje wszystkich elementów kluczowych, ze względu na silne ukierunkowanie pomocowe dedykowane wybranej przez nich grupie mniejszościowej. Nie mniej jednak wspomina występowanie problemów innych mniejszości, które są uwikłane w tę samą siatkę zależności. Raportu nie cechuje atmosfera islamofobii lub krytykowania religijnej doktryny islamu, raczej potępia się zjawiska ekstremistyczne, które nie zawsze są rezultatem religijnego nauczania utwierdzającego antagonizmy społeczne. Perspektywa raportu odnosi się głównie do niebezpiecznej radykalizacji odłamów religijnych, które powstają w łonie islamu, jednak przybierając model organizacji terrorystycznych. Wartość dyskursu wzbogacona jest niewątpliwie znacznymi odniesieniami do sytuacji życiowej i zdarzeń konkretnych osób będących przedstawicielami mniejszości oraz przekrojowym podejściem do rozmaitych aspektów funkcjonowania mniejszości w państwie.

Case study narracji Open Doors: Haroon z Pakistanu

Dziś chcę podzielić się z wami pewną historią. To cud, którego doświadczyłem w swoim życiu. I ta historia nie jest moją opowieścią. To scenariusz napisany przez mojego i waszego Boga dla mojego życia⁶¹⁰.



Fot. 52. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Narracja o prześladowaniu tworzona poprzez udostępnianie historii osób z mniejszości chrześcijańskich dotkniętych tym zjawiskiem w krajach takich jak Pakistan, Iran, Nigeria, Tadżykistan czy Korea Północna, jest jednym z ważnych elementów dyskursu organizacji Open Doors. W niniejszej części skupimy się na tym, w jaki sposób dyskursyfikowane jest prześladowanie religijne, to znaczy jak opowiada się o prześladowaniu oraz w jakie medialne formuły przenika prowadzona przez organizację narracja. Zastanowimy się nad kreowanym dyskursem w obrębie konkretnego segmentu dyskursu Open Doors, którym jest cykl *Oblicza Prześladowań* prezentujący w formie audiowizualnej sylwetki prześladowanych. Szczególnie uobecnia się tu motyw „bycia głosem”, czy też „kanałem” dla głosu mniejszości chrześcijańskich, ponieważ udostępnia się szerokiemu gronu odbiorców traumatyczne historie ofiar. *Oblicza Prześladowań* jest również narzędziem transmisji chrześcijańskich wartości i narracji biblijnej adaptowanej do współczesnego wymiaru doświadczeń wiernych. Autobiograficzny wywiad jest pretekstem dla przekazu bardziej uniwersalnego, odsłaniającego chrześcijańską aksjomatykę. Dyskursywizacja prześladowań ma swoje źródła w opisywanym wcześniej gatunku protestanckiej książki duchowej,

⁶¹⁰ Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

autobiograficznego świadectwa, które znane było już w XIX wieku, a dziś adaptowane jest do nowomediálních wymiarów, takich jak element vlogosfery, w której Open Doors publikuje swoje materiały audiowizualne.

Materiały audiowizualne z serii *Oblicza Prześladowań* są publikowane od 2016 roku, ostatnie nadawca publikował w 2019 roku; w sumie na oficjalnym portalu w wolnym dostępie pozostaje kilkanaście takich plików filmowych. Poznajemy przez nie sylwetki chrześcijan prześladowanych, jak na przykład Min-Hae z Korei Północnej, ojcowie dziewczynek z nigeryjskiego Chibok, które zostały porwane przez członków Boko Haram, Turczynka Ayes, która spotkała się ze społecznym ostracyzmem, muzułmańskie konwertyta Navid z Iranu, czy syryjski pastora Edwarda opowiadający o życiu chrześcijan w czasie wojny. Jedną pośród wielu takich narracji jest wywiad z *Lwem Pakistanu*, chrześcijaninem z grupy nazywanej przez Open Doors MBB – *Muslim Background Believers*. Organizacja osobno kategoryzuje konwertytów islamskich, ponieważ odmienny jest tu model dyskryminowania przedstawicieli tej grupy. Jeszcze w roku 2018 Open Doors na profilu przybliżającym pozycję mniejszości chrześcijańskich Pakistanu podawał niniejszą definicję: *Společnosti konwertytów: Osoby nawrócone z islamu (ang. Muslim Background Believers – MBBs) cierpią z powodu ogromnego ciężaru prześladowań – po pierwsze ze strony radykalnych ugrupowań islamistycznych, które traktują ich jak odszczepieńców; a po drugie ze strony rodziny, przyjaciół oraz sąsiadów, którzy traktują ich nawrócenie jak przynoszący wstyd akt sprzeniewierzenia się rodzinie oraz ogólnie przyjętym normom społecznym*⁶¹¹.

Narracja *Oblicza Prześladowań* posiada niezaprzeczalny walor dokumentu osobistego, autentycznego świadectwa, poprzez sukcesywne opowiadanie w relacji pierwszoosobowej, utrzymanej w tonie retrospektywnym. W płaszczyźnie filozofii spotkania, która jest jednym z obszarów namysłu nad doświadczeniem prześladowania mniejszości chrześcijańskich, niewątpliwie wyeksponować należy aspekt roli świadka, szczególnie dlatego, że w dyskursie protestantyzmu, co starałam się pokazać w osobnej części pracy, kategoria „świadectwa” jest niezwykle wysoko pozycjonowana. Każdy naśladowca Chrystusa posiada osobistą historię spotkania ze Zbawicielem. I tak też przebiega dyskursywizacja fenomenu prześladowań w zwierciadle Open Doors. Historia pakistańskiego konwertyty porzucającego islam utrzymana jest w modelu

⁶¹¹ Źródło: www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/opisy-krajow/2018/pakistan, dostęp: 10.07.18. [Obecnie brak dostępu do zawartości strony – 4.03.2020].

wywiadu konfesyjnego. Główny bohater jest świadkiem i jednocześnie czołowym uczestnikiem wydarzeń w przeplatających się planach kolejnych wątków opowieści osnutej wokół metafizycznego doświadczenia transcendencji, ale i prześladowania religijnego. Narracja o młodym imamie z Pakistanu zaczyna się od szkicu sytuacyjnego narratora z *offu*: *Ludziom, którzy nawrócili się do Chrystusa żyje się w Pakistanie bardzo trudno, każdy kto prześladowuje i zabija chrześcijan uważany jest za bohatera. Dzieje się tak szczególnie od czasu, gdy grupy ekstremistyczne i Talibowie zyskali większe wpływy. Coraz częściej dochodzi do podpałów chrześcijańskich dzielnic i kościołów. Osoby, które odwrócić się od islamu i naśladować Chrystusa są w szczególnym niebezpieczeństwie. Haroon* został chrześcijaninem, co miało dla niego dramatyczne skutki. Oto jego historia*⁶¹² – lektor w komentarzu wprowadza odbiorcę w realia religijnego pejzażu zupełnie odległej kultury Azji Środkowej. Narracja osadzona jest w ramie komentarza, a nadawca dba o odpowiedni wydźwięk komunikatu, niejako nawiguje odbiorcę w kierunku odpowiedniego sposobu recepcji, odkodowania komunikatu.

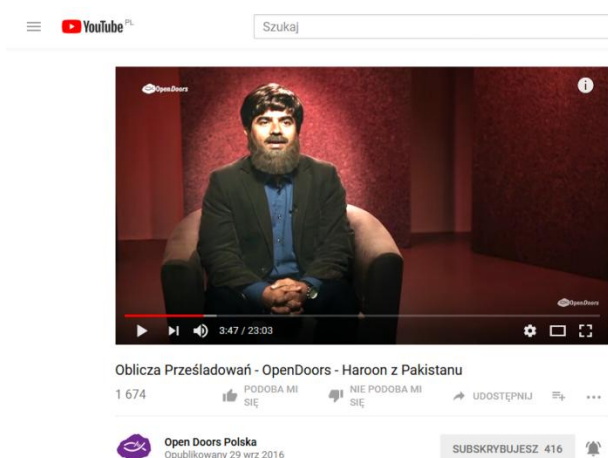
Spróbujmy przyjrzeć się temu w jaki sposób dyskursywizacja prześladowań przebiega w przypadku Open Doors Polska. Poniżej cytowane fragmenty są transkrypcją wywiadu opublikowanego w serii *Oblicza Prześladowań*, a zapoznanie się z ich treścią jest kluczowe dla rozpoznania specyfiki narracyjnej, która towarzyszy komunikatom analizowanego przypadku NGO. Transkrypcja jest także przykładowym tekstem ukazującym funkcjonujące mechanizmu konwergencji pomiędzy gatunkami protestanckimi, czyli „analogową” biografią duchową i „cyfrowym” świadectwem wiary, które stało się popularną i nowoczesną formą przekazu idei protestanckiej w rzeczywistości wirtualnej.

Oblicza prześladowań - Open Doors - Haroon z Pakistanu

Nazywam się Haroon Muhammad i pochodzę z Lahore w Pakistanie. Cała moja rodzina jest radykalnie muzułmańska. Około 98 procent społeczeństwa stanowią muzułmanie. Kolejne dwa to chrześcijanie i hindusi lub wyznawcy innych religii. Dorastałem w kulturze islamskiej. Gdy miałem około 5 lat moja mama wysłała mnie do meczetu abym uczył się Koranu oraz modlitw, jednak często spóźniałem się na modlitwy. Moja mama karała mnie za to nie dając mi nic do jedzenia. Później chodziłem bardzo chętnie do metresy – szkoły koranicznej, ponieważ chciałem zostać imamem jak mój dziadek,

⁶¹²Źródło: www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM, dostęp: 8.07.2018.

który był wielkim muzułmaninem. On przyglądał mi się i powiedział „pewnego dnia mój wnuk zajmie moje miejsce”.

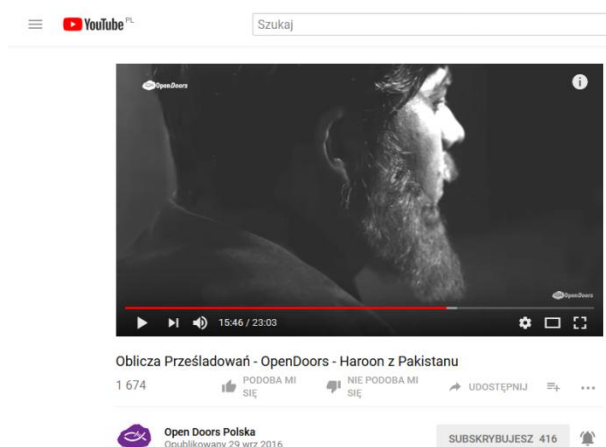


Fot. 54. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, Haroon opowiadający swoją historię, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

W czasie studiów zdałem sobie sprawę, że mój dziadek, ojciec i cała moja rodzina cierpią z powodu grzechów. Prawdę mówiąc nie tylko moja rodzina ale wszyscy muzułmanie od czasu Mahometa cierpią z powodu grzechów. Bałem się także z powodu moich grzechów nie widziałem bowiem żadnej możliwości ich przebaczenia. W Koranie jest napisane „jest tylko jedna droga by trafić do nieba”, W Hadisach – opowieściach przytaczających mowy Mahometa wyjaśnia się, że jedyną drogą do nieba jest Jihad – święta wojna. W moim medresie byliśmy przygotowani do Jihadu. Gdy wracałem ze szkoły do domu mówiłem często do mamy lub obojga rodziców „proszę módlcie się za mnie oh Allahu daj mi szansę chcę iść na Jihad”. Ponieważ byłem tak bardzo fanatyczny nie zwracano się do mnie już moim prawdziwym imieniem lecz nazywano „Lwem Pakistanu”. Nie miałem jednak żadnej możliwości by dołączyć do Jihadu a zamiast tego zostałem imamem.

Jako dobry kaznodzieja dostałem szansę podróży do Grecji z misją głoszenia Koranu oraz nawracanie chrześcijan na islam. Musiałem iść do pracy. Znalazłem ją u pewnego chrześcijańskiego małżeństwa. Zanim zacząłem pracować powiedziałem do nich „jestem imamem dlatego modłę się pięć razy dziennie i muszę to robić gdy przychodzi czas modlitwy”. Zgodzili się mówiąc „tak możesz to robić”. Gdy pracowałem w ich sklepie moja szefowa często przypominała mi „Haroon idź na modlitwę”. Jej zachowanie naprawdę mnie zaszokowało – jako chrześcijanka powinna mnie powstrzymać, a ona wysyłała mnie na modlitwę i mówiła „Haroon proszę módl się również za nas i nasz sklep”. Zawsze gdy wracałem pytała „I co Haroon – modliłeś się

również za nas i za sklep?” A ja odpowiadałem: „Tak modliłem się za wami” a po cichu mówiłem „Allahu wyślij anioła i zabij ich”.



Fot. 55. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Pewnego dnia wszystko się zmieniło. Usłyszałem o pakistańskiej wiosce o nazwie Kodra. Była to wieś zamieszкана przez chrześcijan. Kilku muzułmanów udało się tam i podpaliło całą wioskę a wielu ludzi spłonęło żywcem. Oni ich zamordowali. Wiele osób w Pakistanie świętowało z okazji tego dnia. Z dumą rozgłaszali „spaliliśmy chrześcijańskie rodziny”. Zanim udałem się do Grecji często biłem chrześcijan. Tak jak mówi Koran lub Hadisy. Uczono mnie, że jeśli ktoś nie wyznaje islamu i Mahometa musi zostać zabity lub zapłacić dżizję – podatek dla niewiernych. Wtedy i ja uważałem, że tak powinno być. Nie widziałem w tym nic złego. Sądziłem nawet, że jest to droga miłości i pokoju. Ale kiedy tam dotarłem do Grecji i byłem po raz pierwszy poza Pakistanem zobaczyłem prawdziwą miłość, pokój i przebaczenie. Jeszcze nigdy w swoim życiu nie widziałem czegoś takiego. Zastanawiałem się co poszło u mnie nie tak. Na przykład gdy byłem głodny wołali mnie do swojego stołu mówiąc „chodź, usiądź z nami”. Zaprosili mnie abym zjadł razem z nimi. W swoim wnętrzu mówiłem „mój Allahu to są chrześcijanie a ja jestem muzułmaninem, a nawet imamem, jak mogę razem z nimi spożywać posiłek” ale to była prawdziwa miłość – oni nie próbowali mnie zmieniać. Gdy w Pakistanie dochodziło do morderstw, podpalenia wsi, zacząłem rozmawiać z ludźmi „dlaczego z tego powodu świętują?”. Inny pakistański imam odpowiedział do mnie „Haroon, jesteś imamem i znasz nauki Koranu, oni robią tylko to co nakazuje Koran”. Kiedy wróciłem do domu byłem całkowicie rozbity. Wtedy powiedziałem sam do siebie „to co robimy nie jest dobre”. Zwróciłem się do Boga: „Jestem pewny, że ta nauka nie pochodzi od ciebie ale gdzie ty jesteś? Proszę przyjdź do mnie”. Natychmiast zaprzestałem wszelkich rytuałów i zamiast tego intensywnie

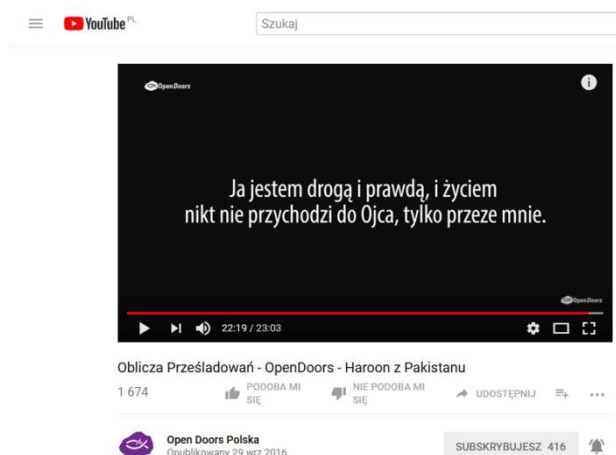
szukałem Boga. Miałem dwóch przyjaciół z Indii, którzy byli Siksami. To jedna z religii Indii. Tak bardzo szukałem Boga, że stwierdziłem „być może wasz bóg jest prawdziwy”. Jednak nie byłem szczęśliwy. Byłem bardzo niepewny. Pewnego dnia moja szefowa zawołała mnie w czasie pracy do siebie i powiedziała: „Haroon chodź tutaj”. Podeszedłem a ona zapytała: dlaczego przestałeś chodzić na modlitwę?. Odpowiedziałem: „Elena, ja już przestałem się modlić. Zawsze zachęcałaś mnie abym modlił się również za was ale ja tego nie robiłem. Byłem przeciwko wam. Proszę, przebac mi”. Przytuliła mnie i powiedziała: „Haroon, my cię kochamy. Nieważne co zrobiłeś, pokochaliśmy cię jak własnego syna”. Powiedziałem do niej: „Jeśli mnie kochasz, proszę pomóż mi. Znasz Boga? Gdzie On jest?”, a ona odpowiedziała: „jeśli szukasz Boga, po prostu się pomódl i jeśli Bóg jest prawdą, pokaże ci gdzie jest”. Wtedy znowu zacząłem się modlić ale tym razem całkiem inną modlitwą niż wcześniej. Bóg dał mi sen. Wchodziłem do dużego, jasnego sklepu. Tam siedział mężczyzna o przepięknej twarzy w pięknym ubraniu. Sklep był pełen diamentów, biżuterii, złota, srebra. Widziałem, że mężczyzna musi być bardzo bogaty. On spojrzał na mnie, podał mi rękę i przywitał się wypowiadając moje imię. Powiedział: „Haroon, to wszystko jest dla ciebie. Za darmo”. Wziął torbę i zapakował w nią wszystko co miał. Wszystko. Następnie dał mi torbę i powiedział: „To dla ciebie całkowicie za darmo”. Najlepszy moment mojego życia. Niedługo później po raz pierwszy w życiu poszedłem do kościoła. Kościół był pełen ludzi. Rozejrzałem się (...) zobaczyłem duży krzyż, spojrzałem w górę i Bóg znowu dał mi wizję. Zawołał mnie „mój synu przyjdź do mnie, czekam na ciebie tak długo, jestem twoim Bogiem”. Powiedziałem: „Jak możesz być moim Bogiem? Jesteś taki święty, a ja tak wiele grzeszyłem w swoim życiu”. On odpowiedział: „mój synu daj mi wszystkie twoje grzechy, chcę cię oczyścić abyś był taki jak ja. Obiecuję ci, że mam do tego moc. Oczyszczę cię”. Wyznałem mu swoje grzechy a On obmył mnie abym był tak czysty jak On. Moje życie całkowicie się zmieniło – miłość, przebaczenie, pokój, życie wieczne – to wszystko było dla mnie nowe.



Fot. 56. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

(lektor:) Haroon od tego dnia nie mógł już pracować dla misji muzułmańskiej. Wrócił do Pakistanu. Po powrocie znany muzułmański kaznodzieja zaoferował mu posadę w meczecie. Haroon grzecznie odmówił i w tajemnicy próbował dowiedzieć się czegoś więcej o swojej nowej wierze.

Dziś mówię: „nie podążaj za tym co wszyscy. Myśl samodzielnie. Próbuj odnaleźć własną drogę do odkrycia prawdy”. Naśladowałem wszystko co robili inni, bez zadawania pytań. Ale kiedy zapragnąłem samodzielnie odkryć, gdzie jest Bóg, odnalazłem Go. Każdy człowiek ma prawo poznać Boga. Jednak pewnego dnia znaleźli mnie w kościele. Zabrali mnie do domu, było tam dużo ludzi. Zaczęli zadawać mi pytania o Mahometa, Koran i Jezusa. Powiedziałem: „Nie wiem o tym wszystkiego ale wiem jedno byłem ślepy ale teraz widzę. Moje życie nabrało sensu. Jedno jest pewne, byłem grzesznikiem, popełniałem w życiu tak wiele grzechów. On mnie zbawił i teraz jestem czysty jak On sam”. Wywierali na mnie presję abym znowu powrócił na łono islamu ale jak ja mogłem się na to zgodzić. Zobaczyłem bowiem to, czego oni jeszcze nigdy nie widzieli. Jak mogłem im to wyjaśnić? Gdy powiedziałem: „widziałem Boga, widziałem Jezusa, widziałem Niebiańskiego Ojca”. Oni odpowiedzieli: „Oszalałeś? Nikt nie może go zobaczyć”. Ale ja wiem bo zawołał mnie po imieniu. Zadawali wiele pytań a potem zaczęli mnie bić. Miałem pękniętą czaszkę, złamali mi ręce oraz zębra. Byłem bliski śmierci. Wyciągnęli mnie z domu i ktoś zabrał mnie do szpitala. Z czasem powróciłem do sił, gdyż Bóg mnie uzdrowił.



Fot. 57. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Miałem kilku chrześcijańskich przyjaciół, którzy przyjęli mnie do siebie do domu. Pewnego dnia podróżowałem z jednym z nich samochodem. Wtedy do mojego samochodu podszedł młody mężczyzna, był to 27 dzień Ramadanu, wielkiego święta w Pakistanie. Mężczyzna miał ze sobą karabin maszynowy, zatrzymał mój samochód i powiedział aby wysiadać. Gdy wysiadłem, zaczął krzyczeć „Jesteś konwertytą. Przyjąłeś Jezusa. W kółko powtarzał Allah akbar”. Zawsze gdy kogoś zabijają powtarzają ten zwrot. Zamknąłem moje oczy i zacząłem się modlić „o Boże, on nie wie co czyni, zaraz mnie zastrzeli”. Nagle podszedł do mnie jakiś mężczyzna i powiedział „człowieku uciekaj, jego broń nie działa”. Zadzwoniliśmy na policję, gdy przyjechali funkcjonariusze wyjaśnił im do jakiej organizacji należy, mężczyzna powiedział: „on był imamem ale teraz jest wyznawcą Jezusa”. Gdy policjanci to usłyszeli, zwrócili się do mnie: „ok. jeśli on dziś cię nie zastrzelił, to zrobi to jutro”.

Kilka dni później, zadzwonił do mnie mój przyjaciel o ostrzegł mnie: „Haroon, dzisiaj w nocy przyjdą do twojego domu by cię zabić”. Zacząłem się modlić: „Boże pokaż mi właściwą drogę, co powinienem zrobić?”. Bóg odpowiedział: „Haroon, zaufaj mi we wszystkim. Opuść swój dom a ja pójdę z tobą”. Uciekłem do odległego miasta i zacząłem tam studiować Biblię aby lepiej poznać Jezusa. Dzięki Bogu zostałem w Pakistanie i wielu ludzi mogło przeze mnie poznać prawdę i naśladować Chrystusa. Jednak po pewnym czasie na Facebooku pojawiło się moje zdjęcie i fatwa wydana przez mułłę: „Jeśli ktoś spotka tego mężczyznę, musi go zabić”. Stało się tak, gdyż moi rodzice udali się w tym czasie do pewnego mułły i powiedzieli mu „on przeszedł na chrześcijaństwo”. Teraz każdy już wiedział, że jestem chrześcijaninem i to właśnie ten mułła z meczetu, należący do uniwersytetu islamskiego wystosował fatwę (...). Nikt z mojej rodziny już mnie nie kocha. Wszyscy mówią „był imamem, a został chrześcijaninem”. Każdy chciałby mnie zabić. Oni wierzą, że jeśli mnie zabiją pójdą do

nieba, to jedyna dla nich droga. Nikt mnie nie kocha, złamali mi serce. Straciłem wszystko co miałem – pieniądze, samochód, duży dom, a teraz nie mam nic ale przebaczam im to co mi zrobili. Kocham ich bo Jezus też ich kocha. Wcześniej miałem rodziców ale nie miałem Boga. Teraz mam Boga ale nie mam rodziców, potrzebuje ich obojga. (...) ja jestem całkiem sam, odebrali mi wszystko (...).

(Lektor:) Haroon uciekał miesiącami. Gdy w końcu dotarł do Europy myślał, że jest bezpieczny ale jego prześladowcy deptali mu po piętach.

Nie wiem jak mnie znaleźli – zostałem porwany przez czterech muzułmanów. Wrzucili mnie do dużej furgonetki, była noc. Bili mnie pięściami, kopali, uderzali kijami – moja czaszka była pęknięta w trzech miejscach i byłem bliski śmierci. Wtedy wyciągnęli noże i trzy razy dźgnęli mnie w brzuch. Półżywego wyrzucili mnie z samochodu. Nie wiem kto znalazł mnie przy drodze i zabrał do szpitala. Obudziłem się następnego dnia, zobaczyłem, że żyję. Wtedy lekarz ostrzegł mnie: „uważaj, nie możesz się ruszać”. Czułem, że moje usta i cała głowa są ogromne, wszystko mnie bolało ale doktor mnie pocieszał: „nadal żyjesz” a ja powiedziałem „Alleluja”.

Dawniej byłem nazywany „Lwem Pakistanu” a teraz mówię ludziom „ta nauka to nie życie, to nie jest niebo. Proszę przestańcie to robić”. Teraz mówię: „Bóg kocha ciebie i mnie”. Straciłem wprawdzie wszystko ale też wszystko zyskałem miłość, pokój i przebaczenie i rodzinę w Chrystusie. Cały czas mam radość w moim Bogu, On jest moim Zbawicielem. Modlę się za nich, za wszystkich muzułmanów bo oni nie wiedzą nic o miłości i szukają zbawcy ale gdzie jest ten zbawca? Naprawdę szukałem Boga (...) ale On także szukał mnie i On zmienił moje życie. Jako imam przeczytałem w 2003 roku cały Koran w specjalnej modlitwie w czasie Ramadanu, ludzie dawali mi za to dużo pieniędzy. Po Ramadanie, muzułmanie obchodzą wielkie święto. Wyszedłem z domu aby pójść się modlić i spotkałem wtedy jednego chrześcijanina. Zamiatał naszą ulicę i był bardzo biedny. Miałem wtedy pieniądze i dałem mu trochę, a on powiedział: „Czy mogę się za Pana pomodlić?” Powiedziałem „Dobrze, jesteś biednym człowiekiem, możesz się o mnie pomodlić”. Chciałem go w ten sposób uszczęśliwić. A on powiedział: „Boże dziękuję ci za całego serca za tę chwilę, za te pieniądze i tego mężczyznę. Modlę się za niego. Proszę pokaż mu prawdę, drogę i życie”. Nie chciał nic w zamian, zamiatał ulicę dalej i się modlił. Ta jedna modlitwa zmieniła moje życie, ta odrobina miłości zmieniła wszystko. W Pakistanie chrześcijanie nie mają żadnej wolności ale mimo to kościoły są codziennie pełne.

Mam tylko jedną prośbę – módlcie się za chrześcijan w Pakistanie, oni są codziennie prześladowani. Nie patrzcie na siebie – patrzcie na Jezusa i na to kim On jest. Módlcie się za wszystkich chrześcijan na całym świecie, a szczególnie za tych prześladowanych

w Iraku, Syrii, Pakistanie, Iranie, Afganistanie, wszędzie. Nasza modlitwa może wszystko zmienić, potrzebujemy tylko twojej modlitwy, nic więcej.

(Lektor:) Niech się nie trwoży wasze serce. – Pocieszał Jezus uczniów – Wiercie w Boga, wiercie i we mnie. Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca, tylko przeze mnie. A o cokolwiek będziecie prosić w moje imię, to uczynię, aby Ojciec był uwielbiony w Synu. (Ew. Jana 14:1;6 i 13). Nadzieja dla wszystkich⁶¹³.

Dzisiaj Haroon pracuje wśród migrantów i uchodźców muzułmańskich w Europie. Założył blisko trzydzieści społeczności chrześcijańskich składających się z osób nawróconych z islamu. Jego marzeniem jest, aby każdy człowiek mógł dowiedzieć się o przebaczeniu grzechów, jakie jest możliwe jedynie w Jezusie Chrystusie⁶¹⁴.

Warto zwrócić uwagę na stosowane środki językowe, eksponowanie sfery sacrum i transcendencji, emocjonalne zaangażowanie, język sfery oficjalnej jak i prywatnej, intymizację przekazu oraz jego końcowy agitacyjny wydźwięk. Intymizacja może być rozumiana jako jeden z atrybutów dyskursu Open Doors i możemy rozumieć ją jako termin odnoszący się do *zawartości i do form narracyjnych, które prowadzą do medialnej pseudointymności, zmediatyzowanej quas-interakcji* – jak za Johnem B. Thompsonem cytuje Dorota Piontek⁶¹⁵. Quasi-interakcja odbywa się poza kontekstem czasu i przestrzeni, który synchronizuje się w przypadku klasycznego rozumienia interakcji. Wyłączenie z kontekstu czasu i miejsca jest potęgowane przez wydłużony dostęp do zawartości przekazu wraz z zawartym w nim ładunkiem pozatekstowym – symbolicznym. Thompson zwraca uwagę, na intencjonalność komunikatu zwróconą w stronę modelowego odbiorcy, którym jest niezidentyfikowana grupa odbiorców potencjalnych (adresatem może być praktycznie każdy, kto spotka się z przekazem). Quasi-interakcja moderowana przez ramę medialną jest ograniczona przez jej monologowy układ i jednokierunkowość uniemożliwiająca sprzężenie zwrotne. W kontekście przekazów Open Doors ta jednokierunkowość jest niwelowana przez różnorodne formy aktywizacji odbiorcy i promowanie postawy zaangażowanej. Prezentowana przez Open Doors narracja, jest swoistym „wyzwaniem świadka”,

⁶¹³ Źródło: www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM, dostęp: 13.07.2018.

⁶¹⁴ Źródło: www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/wez-udzial-w-spotkaniach-z-bylym-imamem, dostęp: 9.07.2018.

⁶¹⁵ D. Piontek, *Ani słowa o polityce. Prasa kobieca jako kanał komunikowania politycznego*, w: „Studia Politologiczne” VOL. 24, „Studia i Analizy”, 149-150, źródło: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-c630d288-1a1e-4630-ab07-5df66f6aa41/c/Dorota_Piontek.pdf, dostęp: 19.08.2020.

kierowanym w stronę odbiorcy, co sytuuje ją w kręgu konwencji autobiograficznego trójkąta (świadeństwo–wyznanie–wyzwanie). Przekaz charakteryzuje:

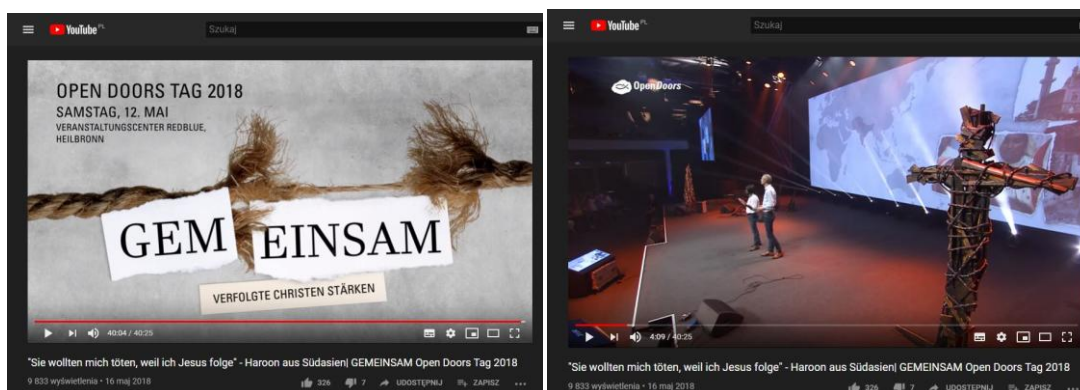
- 1)Konwencja dokumentu osobistego, perspektywa świadka. Układ mający na celu budowanie narastającego napięcia: włącza się odbiorcę od pierwszych sekund w punkt krytyczny historii bohatera mówiącego o napaści ze strony radykalnych islamistów po jego konwersji na chrześcijaństwo;
- 2)Wprowadzony komentarz lektora z *offu*. Lektor dokonuje charakterystyki kraju pochodzenia bohatera; opisuje pozycje mniejszości religijnych i sytuację polityczno-kulturową;
- 3)Elementem głównym struktury jest wywiad konfesyjny bohatera, który opowiada o dramatycznych wydarzeniach towarzyszących jego konwersji na chrześcijaństwo;
- 4)Uwidacznia się dyskurs religijny i metafizyczny – nawiązania do doświadczeń religijnych, przeżycia hierofanii, indywidualnego doświadczenia transcendencji. Przekaz w wielu miejscach odnosi się do cytacji Nowego Testamentu;
- 5)Świadeństwo-wyznanie-wyzwanie – pojawia się element wyzwania odbiorcy, kiedy bohater bezpośrednio apeluje o podjęcie działań wobec deprecjonowanych mniejszości chrześcijańskich; finał stawia odbiorcę w miejscu osoby mającej podjąć decyzję – konfrontowanie widza z treścią i inicjatywą zajęcia stanowiska w dyskursie na temat prześladowań religijnych.
- 6) Tyłówka z logotypem i odniesieniem do oficjalnego portalu Open Doors.

Wskazane cechy sygnalizują synkretyczność gatunkową tego przekazu i odsłaniają ogólną tendencję charakteryzującą jednostkowy dyskurs o prześladowaniach jaki towarzyszy Open Doors. Transkrypcja publikowanego materiału audiowizualnego wskazuje na genologię bliską hybrydzie dokumentu osobistego / quasi telewizyjnej internetowej / *sacrum* w nowych mediach. Wskazuje to na synkretyczność gatunkową, która towarzyszy swoistemu modelowi opowieści o prześladowanych chrześcijanach. Charakterystyczne okazują się być także motywy przewodnie i toposy obecne w takich narracjach. Spotykamy bohatera – wroga chrześcijaństwa lub inną figurę antagonisty –

który nie jest duchowo ani religijnie kojarzony z doktryną Biblii, bohater posiada jednak wewnętrzny imperatyw poszukiwania sensu istnienia i aksjologicznie rozumianej prawdy, miłości, dobra. Opisywany jest również współczesną wersją toposu miłosiernego samarytanina i idei kryjącej się za wezwaniem do miłowania swoich nieprzyjaciół (co jest widoczne zarówno w przypadku protagonisty – bohatera biografii duchowej – jak i postaci pobocznych ukazanych w opowieści, którzy przyczynili się do wewnętrznej transformacji przekonań pakistańskiego imama). Model narracji odsłania ważne kamienie milowe, etapy życia człowieka nawróconego, chrześcijanina, jakimi są: dawne życie bez znajomości Boga, moment nawrócenia oraz nowe życie dyktowane prawidłami Biblii i wiary opierającej się na łasce Chrystusa. W tym wszystkim odnajdujemy dodatkowy motyw przewodni – czyli mechanizmy prześladowania religijnego – nierozzerwalnie obecne w historiach biblijnych apostołów czy samego Jezusa, podobnie i tutaj przemoc wobec neofity jest eksponowana i nazywana poprzez kategorie doświadczenia wiary chrześcijańskiej. Prześladowanie staje się atrybutem konwertyty i poświadczeniem prawdziwości jego przemiany, która nie została zaakceptowana przez lokalną społeczność wyrażającą sprzeciw wobec zachwianej przekroczonym tabu homeostazy. Narracja pierwszoosobowa i towarzyszący jej wydźwięk emocjonalny oraz biograficzny wzmacnia poczucie więzi pomiędzy nadawcą komunikatu a jego odbiorcą i ma za zadanie wprowadzić w świat niedostępny i na swój sposób egzotyczny dla odbiorcy „europejskiego”, który w dyskursie Open Doors prezentowany jest jako (potencjalnie) niezaangażowany i obojętny, a w najlepszym wypadku nieświadomy skali i problemu prześladowań mniejszości chrześcijańskich.

Powyższa transkrypcja jest źródłowym przykładem tego w jaki sposób Open Doors staje się platformą zapośredniczonego medialnie dialogu z przedstawicielem mniejszości pakistańskich konwertytów. To także widoczny przykład sposobu dyskursywizacji tematu trudnego i niecodziennego dla publicznej debaty. Dwudzielna narracja odsłania perspektywę życia bohatera przed konwersją oraz po niej. Głos w dyskusji o prześladowaniu oddany jest świadkowi i ofierze systemu religijnej opresji, która wyznacza granice tożsamości jednostki i nakłada sankcje wobec przekraczającego tabu apostaty. Medialny wymiar dokumentu osobistego potęgowany jest przez elementy intymizacji, osobisty wymiar historii, dramatyzm przeżyć, gotowość do dialogu oraz świadomość odpowiedzialności, aby być tego dialogu uczestnikiem. To także świadectwo wewnętrznej i duchowej przemiany wpisujące się w protestancki model

biografizmu zaangażowanego misyjnie i eksponującego unikatowość doświadczenia Boga, a przy tym zobowiązanie do transmisji idei chrześcijaństwa poprzez dostępne media, tym razem nie książkę drukowaną a przekaz audiowizualny. Model przekazu wydaje się być spójny także w szerszym kontekście prezentowanych przez Open Doors przekazów, co możemy dostrzec w dalszej analizie opowieści nawróconego imama.



Fot. 57.; Fot. 58. Screenshots z udostępnionego wystąpienia w ramach niemieckiego Dnia Open Doors, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

Przykład Haroona jest w ostatnich latach jednym z najbardziej eksponowanych przez działaczy tej organizacji, nie tylko w komunikatach medialnych różnego typu (opisy, materiały audiowizualne), ale i wystąpieniach publicznych w trakcie konferencji chrześcijańskich oraz zorganizowanych krótkoterminowych wyjazdów misyjnych z udziałem gościa – jak ten mający miejsce w Polsce w 2018 roku. W internecie pojawiły się materiały audialne będące zapisem niektórych wydarzeń z udziałem mężczyzny. Przykładem może być także materiał filmowy z wystąpienia podczas otwartej konferencji niemieckiego oddziału organizacji w maju 2018 roku, który udostępniono za pośrednictwem platformy YouTube.

Podobnie i tutaj przekaz można by zgodnie z formą narracji podzielić na trzy części: (1) Przeszłość; (2) Konwersja; (3) Teraźniejszość. Prelegent w początkowej części wystąpienia podkreśla swoje muzułmańskie korzenie i znaczenie tradycji rodzinnej związanej z islamem większości pakistańskiej, a więc sunnizmem. Jednocześnie definiuje swoją dawną przynależność religijną w powiązaniu z dziedzictwem kultury rodzimej:

O pochodzeniu mojej rodziny – są to silnie wierzący muzułmanie odłamu sunnickiego. Mój dziadek, mój ojciec, mój starszy brat pełnią funkcje imamów w Pakistanie. Moja starsza siostra

zajmuje stanowisko profesora na islamskim uniwersytecie w Pakistanie. Kiedy byłem pięcioletnim chłopcem, mój ojciec zabrał mnie do meczetu, aby pokazać mi jak się modlić, obmywać, być czystym – uczył mnie wszystkiego⁶¹⁶.

Prelegent, zajmując pozycję podmiotu-świadka wspomina doświadczenie dzieciństwa i okres młodości, kiedy uczęszczał kolejno do medresy i islamskiego seminarium, ucząc się na pamięć całości Koranu, co pozwoliło mu uzyskać prestiżowy tytuł Hafis i później tytuł Qari. Ten pierwszy potwierdza pełną znajomość księgi w języku arabskim, drugi natomiast uprawnia do publicznego cytowania jej treści. W przypadku Haroona przyjętą praktyką była melorecytacja. Jak sam podaje w wystąpieniu oraz w treści przeprowadzonego wywiadu, trzykrotnie był on tytułowanym złotym medalistą pamięciowej znajomości Koranu w skali całego kraju. Wątek ten rozwinął bardziej w innym materiale audio zamieszczonym na platformie YouTube przez Stowarzyszenie Chrześcijańskie Północ, materiał został nagrany w trakcie wystąpienia gościa w ramach koordynowanej przez Open Doors podróży z udziałem Pakistańczyka po Polsce:

Kiedy miałem 9 lat, mój tato posłał mnie do szkoły koranicznej, gdzie musiałem się uczyć całego Koranu na pamięć. (...) było tam tysiące uczniów zapamiętujących Koran na pamięć. Problem jest w tym, że Koran jest po arabsku, a mój język ojczysty to urdu, więc tak na prawdę nikt nie rozumie tego, czego się uczy. I możecie sobie wyobrazić tysiące uczniów starających się nauczyć Koranu po arabsku. I nikt nie zadaje sobie pytanie, dlaczego my uczymy się tekstu arabskiego, dlatego, że w islamie nie można zadawać pytań. Nauczyłem się Koranu w ciągu 3,5 roku i uzyskałem tytuł hafis. Potem odbywałem kolejne, czteroletnie studia w seminarium islamskim. Czyli uczyłem się tam wykładni Koranu i w jaki sposób go recytować (...) całe moje studia trwały 8,5 roku. Wtedy otrzymałem kolejny tytuł - qari - odnoszący się do recytowania Koranu na wysokim poziomie (...) Zostałem imamem i byłem jednym z najlepszych imamów w Pakistanie⁶¹⁷.

Opowieść na temat przeszłości rozciąga się także na dawniej wyznawaną doktrynę stanowiącą fundament duchowy imama. Taki model narracji pozwala na ugruntowanie dwóch przeciwnych biegunów ideologicznych i pokazuje odmienny status człowieka nieznającego Chrystusa oraz człowieka zbawionego przez Chrystusa.

⁶¹⁶ Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

⁶¹⁷ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 30.11.2019. Materiał audialny będący zapisem trasy misyjnej Open Doors z udziałem Haroona w roku 2018, wystąpienie miało miejsce w SCh Północ.

Prelegent podczas obchodów Dnia Open Doors w Niemczech wspomina o zafascynowaniu ideą dżihadu, którą pragnął praktykować dużo bardziej, niż pełnić funkcję imama jednego z meczetów, gdyż jak podkreślił: *All Islamic schools in Pakistan train for Jihad*⁶¹⁸. Narracja poprzez motyw retrospektywny odsyła do motywów prześladowania mniejszości, posługując się świadectwem byłego imama. Przytoczone przez niego motywy mają odsłaniać fundamenty prześladowań religijnych mniejszości: *In my heart I wanted to kill all Christians and Jews*⁶¹⁹.

W pewnym momencie życia islamska organizacja misyjna, do której przynależał wystąpiła z propozycją delegacji do Europy, na teren greckich Aten, gdzie miał prowadzić działalność misjonarską i propagować doktrynę islamu. Do Grecji przybył w 2005 roku i w tym samym czasie założył pierwszy meczet, przy czym kolejny udało mu się utworzyć w roku 2007. Prelegent opisuje pełnioną przez siebie funkcję między innymi poprzez stwierdzenie: *„Moją służbą było nawracanie chrześcijan na islam*⁶²⁰. Narracja ukazuje kulisy misyjnej motywacji bohatera i odsyła do =procesu wewnętrznej przemiany duchowej. Dyskurs oscyluje pomiędzy kategoriami prześladowcy i prześladowanego, które spotykają się w jednej historii i jednej sylwetce mówiącego „ja”. Docelowo zadaniem Haroona było pozyskanie nowych współwyznawców z innego kręgu religijnego poprzez przekonanie ich do konwersji, czemu towarzyszył pewien dialog interreligijny, ale i dialog pomiędzy przedstawicielami odmiennych wzorów kultury – muzułmańskich i chrześcijańskich – wschodu i zachodu.

Haroon przybył do Aten z ściśle określonym bagażem kulturowych norm jasno precyzowanych przez kulturę rodzimą oraz praktykę religijną. Na obcym kulturowo terytorium już w pierwszym momencie doświadczył szoku kulturowego, obserwując różnice pomiędzy życiem znanym mu w Pakistanie i realiami panującymi w Grecji. Wywodził się z zamożnej rodziny islamskich duchownych, więc posiadał znaczny majątek złożony z posiadłości, meczetów, samochodów oraz wykonującej różne funkcje służby. Aby dać tego obraz tego zbytku, warto odwołać się do opisu sporządzonego przez dziennikarkę Annę Mahjar-Barduci, która wiele lat zamieszkiwała Pakistan:

Domy zamożnych Pakistańczyków są ogromne, dużo większe niż Europejczyków. W Abbotabadzie mieszkaliśmy w willi z ośmioma sypialniami, każda z prywatną łazienką i (obowiązkowo!) mokiety na podłodze. Poza tym był tam przestronny salon i pełen kwiatów

⁶¹⁸ Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

⁶¹⁹ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 30.11.2019.

⁶²⁰ Ibidem.

ogród. Jak przystało na tego rodzaju rezydencję, mieliśmy także niewielką oficynę dla chokidar (służącej – przyp. Autor), która pomagała nam w pracach domowych i sprzątała (...). Ów luksusowy styl życia był jednak i dalej jest zarezerwowany wyłącznie dla małej części pakistańskiego społeczeństwa. Pozostała część ludności żyje w warunkach skromnych lub wręcz w skrajnej nędzy⁶²¹.

Ten fragment ujawnia pewien rodzaj polaryzacji obecnej w analizowanej opowieści. Polaryzacji, która dotyczy kategorii starego i nowego, wschodu i zachodu, islamu i chrześcijaństwa widzianych z perspektywy bohatera Open Doors. Narracja Haroona to po części sposób na pokazanie przepaści w warunkach bytowania pomiędzy klasą wyższą i przeciętnym obywatelem kraju pełnego kontrastów. Inny, opowiadający swoją historię należał do kasty duchowieństwa, a jego pozycja dziedziczona była od pokoleń, co warunkowało społeczny status. To także oddzielenie starego życia od nowego, które wyznaczają nowotestamentowe zasady wiary. Haroon określa porządek przeszłości kojarząc go z wygodą, bogactwem i prestiżem, natomiast teraźniejszość identyfikuje w duchu nowotestamentowych opowieści o porzuceniu starego życia i rozpoczęciu nowego. Narracja konotuje biblijne motywy powołania pierwszych uczniów Chrystusa, którzy porzucali swoje dotychczasowe życie na rzecz naśladowania swojego mistrza, tak jak Piotr czy Paweł. Bohater opisuje przeszłość i teraźniejszość ostro zarysowując linię przeciwieństwa doświadczeń i światopoglądów:

w Grecji było zupełnie inaczej, niż u nas w Pakistanie. Ponieważ w Pakistanie byłem w posiadaniu trzech dużych domów i pracowników pełniących różne służby. W Grecji musiałem płacić, czynsz, podatek, ubezpieczenie, ubezpieczenie zdrowotne i wiele innych rzeczy trzeba było opłacić. Więc zacząłem rozglądać się za pracą w czym pomogli mi moi przyjaciele. Problem jednak polegał na tym, że praca, którą znaleźli była u pary chrześcijan. Oni jednak przekonywali mnie, że to bardzo dobra okazja by nawrócić tych chrześcijan na islam⁶²².

W narracji zbudowanej wokół podmiotu-świadka widoczny jest element szoku kulturowego, nie tylko związanego z diametralnie innym modelem życia, niż ten który był dotychczasowym udziałem Pakistańczyka w kraju pochodzenia. Poprzez bezpośredni kontakt z przedstawicielami kultury zachodniej praktykującymi wiarę chrześcijańską – nie jest podana tutaj konkretna denominacja, natomiast z dalszego

⁶²¹ A. Mahjar-Barducci, *Pakistan Express. Jak żyć i gotować w cieniu talibów*, Sic!, Warszawa 2012, s. 36-37.

⁶²² Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 30.11.2019.

kontekstu można wnioskować o nurcie protestanckim – zaczął redefiniować znane mu dotychczas stereotypowe wizerunki na temat kultury zachodniej utożsamianej w Pakistanie jednoznacznie z chrześcijaństwem, ale chrześcijaństwem będących zaledwie pochodną nowotestamentowych realiów. Motyw wewnętrznej przemiany zapoczątkowanej przez zetknięcie bohatera z chrześcijaństwem znany jest w protestanckiej literaturze duchowej i dokumentalistyce duchowego „świadcstwa”:

W Grecji dostrzegłem, że chrześcijanie są szczerymi ludźmi. W Pakistanie moje myślenie o chrześcijanach było niewłaściwe. W Grecji zobaczyłem w nich miłość, pokój, przebaczenie i troskę o prawa człowieka. Sięgałem pamięcią do mojej ojczyzny, Pakistanu i zastanawiałem się jak my traktujemy chrześcijan. Raz byłem tam zaangażowany w prześladowania chrześcijan ale w Grecji zadawałem sobie pytanie o to, dlaczego tak postępujemy?⁶²³

Podróż do Grecji stała się podróżą do własnego wnętrza i rozpoczęła proces autorefleksji, ale i refleksji konfrontującej Haroona z pytaniami dotyczącymi istoty człowieczeństwa w relacji z Innym – w tym przypadku z przedstawicielem odmiennego systemu religijnego, odmiennej praktyki wiary, aksjomatyki. Prelegent wspomina elementy, które wpłynęły na przewartościowanie jego stereotypowego wizerunku chrześcijan. Jednym z nich była relacja z greckimi pracodawcami, którzy okazywali mu szczególną gościnność, mimo jednoczesnego doświadczania kulturowych różnic z powodu jego religijnej pozycji i tożsamości. Pakistańczyk podejmował skomplikowane praktyki modlitwy o wyznaczonych godzinach. Polegały one przede wszystkim na pamięciowym cytowaniu treści Koranu. Niemniej jednak mechanizmy szoku kulturowego uobecniały się przede wszystkim na linii powstającego jednostkowego dialogu muzułmańsko-chrześcijańskiego:

Kiedy byłem spragniony albo głodny, przynosiła mi coś do picia albo do jedzenia. Zawsze była wobec mnie szczerą, nigdy nie kłamała i była bardzo delikatna. I w tym momencie uświadomiłem sobie to w jaki sposób naprawdę wygląda życie chrześcijan, dlatego, że ta para swoim życiem pokazywała mi Jezusa Chrystusa⁶²⁴.

Można mówić tutaj o próbie praktykowania zamierzeń filozofów spotkania. Bycie z chrześcijańskim Innym opisywane jest z perspektywy byłego imama. Takim rzeczywistym przejawianiem się filozofii dialogu interreligijnego było wyjście w stronę

⁶²³Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

⁶²⁴Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 30.11.2019.

Innego, które niesie ze sobą potencjał wymiany światopoglądów i idei.. Tak samo obserwujemy w poniższym fragmencie postawę poszanowania Inności ze strony pary chrześcijan udzielających gościnności i umożliwiających pracę zarobkową przyjezdnemu Pakistańczykowi. To jakby dzisiejszy wymiar toposu „miłosiernego Samarytanina”, który jest na tyle ponadczasowy, że może się uaktualniać w czynach każdej osoby, która potrafi wyjść w stronę nieoswojonej inności poprzez postawę altruizmu mimo świadomości różnic i ukrytej wrogości. Ten uniwersalny dzisiaj motyw stał się kluczem do dialogu pomiędzy odmiennymi uniwersami – zachodniego chrześcijaństwa i wschodniego islamu:

Pewnego dnia siedząc przy stole, moja szefowa zapytała mnie, 'Imamie, dlaczego już się nie modlisz? Jeżeli stanowimy dla ciebie jakiś problem, powiedz nam o tym ale możesz dalej się modlić.' Powiedziałem: Elena, proszę wybac mi, ponieważ wielokrotnie kiedy prosiłaś mnie o modlitwę, nie modliłem się, ale byłem twoim wrogiem, wybac mi to. Ona siedziała naprzeciwko, ale w tym momencie podeszła do mnie i objęła mnie. I wiecie co powiedziała? Powiedziała: 'Imamie, to nie ma znaczenia co robiłeś. Traktujemy cię jak własnego syna i kochamy cię'. Odpowiedziałem: Elena, jeżeli mnie kochacie, powiedz mi, gdzie jest Bóg? Ona powiedziała: 'Imamie, wiesz, że jestem chrześcijanką'. Na co ja powiedziałem: Wiem, że jesteś i wiem, że jesteś złą osobą (odnosi się to m.in. do wyobrażenia o politeizmie w pakistańskim wyobrażeniu na temat chrześcijan. - przyp. autor). Ona powiedziała: 'imamie, nie zamierzam nawrócić cię na chrześcijaństwo, ale chciałabym ci pomóc. Nie musisz chodzić z miejsca na miejsce, żeby znaleźć Boga. Bóg ciebie szuka, on puka do twoich drzwi. Po prostu otwórz swoje serce i módl się i proś jego, a on pokaże ci gdzie jest'⁶²⁵.

Opowiadający swoje świadectwo, Haroon odwołuje się do stereotypu Zachodu obecnego w Pakistanie, który niewątpliwie negatywnie wpływa na pozycję mniejszości chrześcijańskich tego kraju, ponieważ każdorazowo identyfikuje je z subiektywnym i uproszczonym wyobrażeniem. Miłosierny Samarytanin natomiast, aby udzielić pomocy - osobie, którą uważa za ekstremistę – musi odrzucić utarte społecznie schematy myślenia:

To czego ja się nauczyłem w Pakistanie, to-to, że wszyscy ludzie na Zachodzie to są chrześcijanie. To czego się uczymy, to-to, że jeśli nie są to muzułmanie, to na pewno są to chrześcijanie. W moim umyśle, chrześcijanie to byli ludzie jedzący wieprzowinę 24/7. Wieprzowina jest nieczysta w islamie. Chrześcijanie pijący wódkę 24/7 (alkohol także jest

⁶²⁵Ibidem.

zakazany przez islam - przyp. autor). Przykro mi to mówić, ale to co wiedziałem na temat chrześcijan, to-to, że uprawiają sex 24/7. Podsumowując chrześcijanie to nieczyści, grzeszni, którzy są naszymi wrogami, ponieważ nienawidzą muzułmanów (...) Nigdy nie czytałem Biblii, ponieważ uważałem, że Biblia jest zmanipulowana⁶²⁶.

Narracja Haroona systematycznie rozwija wątek wewnętrznej przemiany na drodze odmitologizowania modelu chrześcijanina Zachodu. Dyskurs skupia się w ten sposób nie tylko na prześladowanych ale i prześladowcach, starając się odsłonić ich motyw, uwarunkowania, mechanizmy prowadzące do aktów agresji. Haroon w sposób retrospektywny odwołuje się do aktów prześladowań mniejszości chrześcijańskich w Pakistanie, gdyż jak sam twierdzi:

Kiedy przyjechałem do Grecji, poznałem prawdziwe chrześcijaństwo i za każdym razem to mnie zaskakiwało. Zacząłem patrzeć na to, co my w naszym kraju robimy z chrześcijanami. (...) Codziennosc chrześcijańskiego życia w Pakistanie to prześladowanie. W 2008 roku ludzie z naszej organizacji spalili całą wioskę chrześcijańską gdzie 27 osób spłonęło żywcem⁶²⁷.

Dostrzegamy tutaj rodzące się załączki zmiany zajmowanego stanowiska. Prelegent wychodzi z pozycji „prześladowcy”, wzmacniany jest jego dystans wobec radykalnych poglądów, które do tej pory ustanawiały status mniejszości chrześcijańskiej Pakistanu jako „odczłowieczonej”, kojarzonej z tym co nietykalne i nieczyste, skazane na wykluczenie. Jeszcze wcześniej przytoczonym przez prelegenta elementem konfesyjnego wystąpienia było wskazanie znaczenia głośnego w Pakistanie (i później w mediach na świecie) oskarżenia o bluźnierstwo Pakistanki Asji Bibi. Prelegent wspomina publiczne sprzeciwy wobec oskarżonej Bibi i nawet indywidualne naciski na liderów opinii takich jak on sam, w celu podburzania opinii publicznej przeciwko oskarżonej o bluźnierstwo. Szeroko medialnie komentowana historia kobiety nie pozostała bez znaczenia dla teologicznej refleksji młodego imama i wywarła wpływ na późniejsze zakwestionowanie dotychczasowego światopoglądu opartego o fundament islamski. Ten motyw zakwestionowania całego dotychczasowego fundamentu aksjologiczno-religijnego jest kluczowym i poprzedzającym kulminacyjny moment nawrócenia, czy też biblijnego nowonarodzenia człowieka:

⁶²⁶Ibidem.

⁶²⁷Ibidem.

Oskarżono ją o bluźnierstwo a bluźnierstwo w Pakistanie dotyczy tylko chrześcijan (Dotyczy także przedstawicieli innych grup mniejszościowych, także w łonie islamu – przyp. Autor). Bluźnierstwo oznacza dla nich śmierć. Jeden z gubernatorów Pakistanu powiedział: „Nie, ona musi być wolna”. Ten człowiek z brodą był jego ochroniarzem a przy tym członkiem organizacji, do której ja również należałem i on zabił tego gubernatora (W trakcie wystąpienia prelegent używa pomocy wizualnych, w tym wypadku prezentował zdjęcia osób zamieszanych w morderstwa honorowe związane ze sprawą Asji Bibi – przyp. – autor). Mój przełożony zadzwonił do mnie jak byłem w Grecji, on był liderem propagandy przeciwko Asji Bibi i powiedział: „Haroon, idźcie pod pakistańską ambasadę i zorganizujcie demonstrację popierającą jej śmierć”. Rozmawiałem w tym czasie także z innymi imamami i również ze swoim ojcem zadając pytania o to, czy nie ma dla niej żadnego uniewinnienia? W odpowiedzi słyszałem tylko: „Jesteś imamem, znasz Koran i hadisy”. Czytałem więc Koran i hadisy, które mówią o życiu i nauczaniu Mohameta. Nie znalazłem tam dla niej żadnego przebaczenia. Pewnego razu podczas modlitwy wieczornej, zamknąłem Koran i powiedziałem „Boże, nie wierzę żeby to było twoje słowo”⁶²⁸.

Wspomnianą Pakistankę posądzono o bluźnierstwo przeciw islamowi i jego prorokowi zgodnie z artykułem Pakistańskiego Kodeksu Karnego. Proces sądowy toczył się od 2009 roku aż do roku 2018. W tym czasie oskarżona była poddana karze pozbawienia wolności. W końcu oficjalnie oczyszczono ją z zarzutów i uniewinniono. Choć w świetle prawa odzyskała wolność to masowo protestująca ludność domagała się wykonania na niej wyroku śmierci w dalszym ciągu nazywając ją „bluźniercą”. Oskarżenie motywowane było przez pomówienie o akt zanieczyszczenia studni przeznaczonej dla ludności wyznania muzułmańskiego. Jeszcze raz przypomnijmy, że w Pakistanie obowiązuje podział obiektów użyteczności publicznej przeznaczonych dla muzułmanów i nie-muzułmanów. Jest to także podział, który siłą rzeczy rozgranicza większość od mniejszości, której stygmatyzacja jest oparta na kategorii nieczystości. Historia Pakistanki reprezentującej mniejszość chrześcijan i oskarżonej o zniesławienie islamu stała się gruntem dla wewnętrznego konfliktu bohatera. Narracja o Asji Bibi wewnątrz osobistej narracji bohatera Open Doors ukazuje intertekstualność i spójność konwencji świadectwa dla wielu podobnych historii..

Analizując tą narrację uznać można, że na drodze retrospektywnej opowieści biograficznej Haroona, otrzymujemy sekwencję motywów skupiających się później w miejscu kulminacyjnym, czyli wyznaniowej konwersji. Wiele fragmentów narracji prelegenta nosi znamiona autobiograficznego świadectwa wiary. Nierzadko odnosi się

⁶²⁸Ibidem.

ono do dialogów prowadzonych z Bogiem, można więc w tym kontekście pisać także o relacji dialogicznej wertykalnej i aktywnej w podejmowanych działaniach. Narracja nasycona jest językiem religijnym, momentami odwołującym się do porządku transcendentalnego i wykazującym cechy dyskursu religijno-moralnego: *Powiedziałem: Boże gdzie jesteś? Miałem trzy drogi, którymi mogłem pójść. Islam, sikhizm lub hinduizm. Ale pokaż mi gdzie jesteś bo na pewno ciebie nie znajdę w chrześcijańskim kościele. I Bóg dał odpowiedź na moje modlitwy*⁶²⁹. Symptomatyczne dla niektórych konwersji osób zakorzenionych w kulturze islamskiej różnych krajów są nawiązania do doświadczeń z dziedziny transcendencji, które miałyby wiązać się ze szczególnymi snami lub wizjami. W przypadku opisywanej przez prelegenta historii pojawia się również taki wątek, który prelegent postrzega jako odpowiedź od Boga. Muzułmanie mogą praktykować pewien rodzaj modlitwy *istikharah*⁶³⁰ z prośbą o przewodnictwo w trudnej sytuacji, w momencie decyzji lub wyboru pomiędzy dwoma potencjalnymi opcjami: *Jeśli taka osoba doświadczy wizji lub snu, którego jest pewna* (postrzega go jako odpowiedź – przyp. autor) *to to powinna podążać za takim wskazaniem*⁶³¹.

Sny i wizje są jednym z czynników konwersji wśród społeczności muzułmańskich, co wskazują także badania nad źródłami XIX-wiecznego protestantyzmu, jak te skupiające się na regionie Iranu, prowadzone przez Marcina Rzepkę na łamach pozycji *Apostołowie nowoczesności...* Niemniej jednak Rzepka uznaje ten rodzaj doświadczenia z pogranicza transcendencji jako znany głównie irańskim kobietom; w przypadku mężczyzn czynnikiem dominującym miało być studiowanie biblijnych tekstów tłumaczonych na język perski, między innymi przez Heryego Martyna, znanego z translacji Biblii na dialekty języków azjatyckich i bliskowschodnich. Rzepka mówi o mistycznym pierwiastku charakteryzującym konwersje społeczności muzułmańskich: *W Tebrizie czy Teheranie, gdzie rozwijał się wczesny irański ruch feministyczny, konwersje kobiet na chrześcijaństwo miały zupełnie inny charakter. Warto przy tym dodać, że w większym stopniu miały one charakter „mistyczny”. Opierały się nie tylko na lekturze tekstów biblijnych – co stanowiło niejako*

⁶²⁹Ibidem.

⁶³⁰ Źródło: <https://archive.islamonline.net/?p=880>, dostęp: 2.12.2019.

⁶³¹ Istikharah prayer is a two-rak'ah non-obligatory Prayer by which one seeks Allah's guidance when he is confused or can't choose between permissible alternatives. In this case, the Muslim should pray to Allah the Almighty to guide him to whatever He sees fit for him and make his heart satisfied with the decision (...) However, if a person does experience a vision or dream, and he feels strongly about it, he should follow it. (Source: www.islam.ca), źródło: <https://archive.islamonline.net/?p=880>, dostęp: 2.12.2019.

wyznawanie męskich konwersji – lecz także na snach, wizjach czy objawieniach⁶³². Jest to o tyle istotne nawiązanie, że wskazuje ono na ciągłość doświadczeń natury transcendentalnej w współczesnych biografiach konwertytów islamskich. Informator Open Doors w dalszym toku narracji opowiada o doświadczeniu związanym ze snem oraz późniejszą wizją, która posiada dla niego niezwykle znaczenie, ponieważ jak sam uważa: „Bóg dał mi odpowiedź”:

Miałem sen. Spałem w swoim pokoju (Miało to miejsce w czasie pobytu w greckich Atenach - przyp. autor) i zobaczyłem sklep pełen diamentów, złota, srebra i biżuterii. Pewien młody mężczyzna stał pośrodku sklepu i powiedział: Haroon wejdź, wszystko w tym sklepie jest dla ciebie za darmo. Powiedziałem: Znasz mnie po imieniu? On odpowiedział, że wie o mnie wszystko. Wziął torbę i nappełnił ją wszystkim co tylko było w tym pomieszczeniu. Weź, to dla ciebie, za darmo. I wziąłem tą torbę i wracając z nią do domu myślałem, że dziś jestem najbogatszym człowiekiem na świecie. I w tym samym czasie, dwaj moi przyjaciele z Pakistanu, którzy również spali w tym pokoju, obudzili mnie, krzycząc: Imamie, imamie, obudź się! I pytając, czy widziałem jasność i kogoś kto przyszedł do tego pokoju. Pomyślałem, o nie, to był tylko sen, straciłem wszystkie moje kosztowności. (...) Kiedy zasnąłem znowu, ten człowiek z mojego snu przyszedł ponownie i po raz kolejny zawołał do mnie po imieniu. Powiedział do mnie: Haroon, przyjdź do kościoła. I obudziłem się natychmiast i poczułem jakby ktoś dotknął mojego serca i dał mi pokój. Taki pokój, którego nigdy wcześniej nie miałem⁶³³.

Odnosząc się jeszcze do wspomnianego doświadczenia wizji, prelegent opisuje je w odniesieniu do momentu uczestnictwa w chrześcijańskim nabożeństwie w jednym z ateńskich kościołów w 2010 roku. Zanim jednak podjął decyzję o wzięciu udziału w takiej formie praktyki religijnej w nurcie konfesyjnym, który jak dotąd był mu całkowicie obcy i obwarowany przez szereg kulturowych i religijnych tabu, odwołuje się do autorefleksji konfrontującej go z wyznawanym od pokoleń światopoglądem. Jednym z tabu, nad którym się zastanawia, było dotyczące kontaktu z nieczystym – chrześcijaninem w obawie przed zanieczyszczeniem; innym okazało się tabu pokarmowe, zabraniające wspólnoty stołu z innowiercami; czy jak w poniższym przykładzie zakaz ekspresji religijnej poprzez formy muzyczne:

Następnego dnia poszedłem do mojej szefowej i zapytałem, czy mogę pójść do kościoła. Na co ona odpowiedziała: „Tak, pewnie, że możesz”. Na co ja zapytałem: Ale jak mógłbym pójść, jeśli

⁶³² M. Rzepka, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019, s. 297.

⁶³³ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 2.12.2019.

jestem muzułmaninem i do tego imamem? I wiecie co ona odpowiedziała? „Imamie, kościół nie jest miejscem tylko dla chrześcijan, ten kościół jest dla wszystkich narodów”. (...) Pierwszy raz w życiu poszedłem do kościoła. Ludzie stali i grała muzyka. A ja całe życie głosiłem do muzułmanów, że jeśli będą słuchali muzyki to skończą w piekle, dlatego, że w islamie muzyka jest zabroniona.

Pakistański przemysł muzyczny w Lahore nazywany jest Lollywood⁶³⁴. Talibowie posiadający wciąż silne wpływy w Pakistanie, muzykę uważają za narzędzie diabła, ponieważ ich zdaniem muzyka wyzwala „nieczyste” pragnienia, jest więc w sferze tego co „nieczyste” a w ten sposób niebezpieczne i zaburzające harmonię wyznawanej doktryny religijnej. W rezultacie tych wierzeń bojownikom islamskim nie wolno słuchać muzyki, co wspomina także prelegent w swoim wystąpieniu. Jak podaje Anna Mahjar-Barducci –*jedynym wyjątkiem od tej reguły są marsze zagrzewające do dżihadu*⁶³⁵. Każda muzyczna forma wyrazu artystycznego ale i nieprofesjonalnego, jak tradycje muzyczne Pasztunów jest potencjalnym celem ataku talibów. Tak samo klasyczna muzyka sufi⁶³⁶. Niemniej jednak nieoficjalne życie towarzyskie młodych Pakistańczyków i Pakistanek toczy się poza restrykcjami nakładanymi przez religijne zakazy różnych grup wyznaniowych i islamistycznych ideologii: *Podczas gdy na ulicach i witrynach wyeksponowane są kałasznikowy, a na północy kraju biczuje się kobiety podejrzane o cudzołóstwo, nocą w Islamabadzie, jak w Lahaur czy Karaczi, mieszkańcy organizują w domach zakazane koncerty i przyjęcia. Zapraszają przyjaciół, kobiety ubierają się na zachodnią modłę, nastawiają hinduską muzykę i marzą o normalnym życiu (i przez jeden wieczór żyją złudzeniem normalnego życia)*⁶³⁷. Prelegent Open Doors, młody Pakistańczyk wyrosły na fundamentalistycznej islamskiej tradycji, pamiętał o tabu związanym ze sferą muzyki, która zawsze w jego mniemaniu wiązała się z potencjalnym niebezpieczeństwem, ponieważ nosiła w sobie pierwiastek grzechu. Dlatego właśnie, kiedy po raz pierwszy przekroczył próg jednego z kościołów w Grecji, jego przeżycie nazwalibyśmy ambiwalentnym i nieprzystającym w sposób oczywisty do dotychczasowej mentalności religijnej:

Wchodząc do kościoła zobaczyłem stojących ludzi i słyszałem muzykę, więc pomyślałem „Hm, może jestem w złym miejscu, czy to *night club*?”. Kompletnie nie miałem pojęcia co oni robią.

⁶³⁴ A. Mahjar-Barducci, *Pakistan Express...*, s. 124.

⁶³⁵ Ibidem, s. 127.

⁶³⁶ Ibidem.

⁶³⁷ Ibidem, s. 34-35.

Podszedłem więc bliżej do przodu i zapytałem: „Ok, jestem tutaj, co teraz mam zrobić?”. I na przedzie zobaczyłem duży krzyż i spojrzałem na ten krzyż i zastanawiałem się, o co chodzi z tym krzyżem. Wtedy Bóg dał mi wizję. Zobaczyłem, że ten krzyż wcale nie był krzyżem, ale był dużym tronem królewskim na którym siedział Król. Była to dokładnie ta sama osoba, którą widziałem w swoim śnie. Wyciągnął swoją rękę i powiedział do mnie znowu po imieniu: „Haroon, przyjdź do mnie, tak długo na ciebie czekałem”. A ja odpowiedziałem: „Ale jak mogę przyjść do ciebie, jesteś święty a ja jestem złym człowiekiem”. On powiedział do mnie: „Haroon, daj mi wszystkie swoje grzechy, obiecuję, że przebaczę ci je”⁶³⁸.

Niewątpliwie najważniejszym, kulminacyjnym i nieprzypadkowym punktem opowieści prelegenta jest indywidualne doświadczenie Boga, spotkania z Nim na drodze wewnętrznej przemiany mentalnej. Warto zastanowić się jak w dyskursie Open Doors zobrazowany zostaje sam Bóg i jak charakteryzuje się jego atrybuty. Kategorie porządkujące w tym kontekście to: „kościół”, „Bóg”, „Król”, „krzyż”, „tron królewski”, z czego są to kategorie kojarzone ze sferą publiczną, oficjalną. Po drugiej stronie słownego uniwersum znajdujemy kategorie ukazujące intymność spotkania i bliskość Boga: „wizja”, „sen”, „wyciągnięta ręka”, „po imieniu”, „przyjdź do mnie”, „czekałem”, „obiecuję”, „przebaczyć”, „grzech”. Narracja odwołuje się do motywów pasyjnych i obrazuje Chrystusa jako Boga zasiadającego na tronie, który stał się jego udziałem przez złożoną na krzyżu ofiarę. Jednocześnie Król królów nie jest kimś odległym, ale wyciągającym do człowieka swoją dłoń, oczekującym na powrót Haroona niczym marnotrawnego syna. To Bóg, który jest człowiekowi bliski i gotowy przebaczyć wszystkie jego grzechy. W odpowiedzi człowieka dostrzegamy bojaźń, pokorę i uniżenie: „jak mogę przyjść do ciebie, jesteś Święty a ja jestem złym człowiekiem”. Doświadczenie Boga jest rodzajem fazy liminalnej, kiedy stare ja doświadcza przemiany i już nigdy nie pozostanie takie same. Opowieść uniwersalizuje potrzebę człowieka dla ustanowienia relacji Ja-Ty, w rozumieniu Ja-Bóg, a więc odsyła nas po raz kolejny do motywowanej biblijnie filozofii dialogu w jej wertykalnej perspektywie. Dostrzegamy to w elementach opisywanej wizji. Dodatkowo na przykładzie powyższego fragmentu opowieści Pakistańczyka scharakteryzować możemy esencjonalne dla doktryny protestanckiej postulaty, a także w wyraźny sposób je dostrzec:

⁶³⁸ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 2.12.2019.

- 1) Zasada usprawiedliwienia przez wiarę, która rodzi się ze słuchania, a słuchanie jest przez Słowo Boże (*Logos*).
- 2) „Wolność chrześcijanina” polega na tym, że każdy człowiek ma możliwość indywidualnego i bezpośredniego dostępu do Boga oraz nawiązania z Bogiem osobistej więzi.
- 3) Grzesznik to jednocześnie grzesznik i człowiek sprawiedliwy – otrzymuje usprawiedliwienie w oczach Boga nie dzięki własnym zasługom ale dzięki ofierze sprawiedliwego Chrystusa (Chrystus utożsamiony z wcielonym *Logosem*).
- 4) Chrystocentryzm – stawianie osoby Jezusa Chrystusa w centrum życia z Bogiem (Chrystus doświadczany poprzez kontakt z Biblią).
- 5) Wyeksponowanie roli kazania podczas nabożeństwa dokonało zwrotu w stronę intelektualnego wymiaru chrystianizmu. Przyczyniło się do tego również wprowadzenie języków narodowych.
- 6) Biblizm – uznanie Biblii za najwyższy autorytet.
- 7) Rozróżnienie i stopniowanie pojęcia wiary:
 - „*Wiara teologiczna*” – zwykła wiedza i znajomość nauk teologicznych;
 - „*Wiara w cuda*” – poleganie na doświadczeniach ponadnaturalnych;
 - „*Wiara prawdziwa*” – całkowite poleganie na łaskę Boga przy jednoczesnej świadomości własnej grzeszności⁶³⁹.

Stopniowanie pojęcia wiary w trzech powyższych kategoriach może charakteryzować status muzułmańskiego konwertyty, który od *wiary teologicznej* – wynikającej z religijnego wykształcenia i zajmowanej pozycji imama, doświadcza stadium *wiary w cuda*, które mogą być utożsamione z doznaniem wizyjnym i snami o wymiarze duchowym mającym potencjał transformacji religijnej tożsamości bohatera, poprzez *wiarę prawdziwą*, która poświadczona jest całkowitym zawierzeniem łasce Boga i zajęciem pozycji świadka Chrystusa i w konsekwencji także adresata prześladowania ze strony religijnej większości. Ruchliwość tych kategorii świadczy o tym, że nie są stałym elementem religijnej tożsamości, ale wymagają świadomości własnych postaw i przede wszystkim otwartości na dialog z drugim człowiekiem, który nosi w sobie pierwiastek Boga. Bohater jako jedno z centrów swojej narracji sytuuje praktykę modlitwy i identyfikuje ją jako nośnik zmiany społecznej oraz zmiany tożsamościowej. Nie jest to jednak modlitwa „teologiczna” wynikająca z pewnej tradycji religijnej, ale wskazująca na model człowieka *wiary prawdziwej* i osadzonej na całkowitym zawierzeniu łasce Chrystusa, która otwiera na dialog wertykalny ja-Bóg a nie tylko ja-koncepcja teologiczna, a więc wskazuje na relację osobową:

⁶³⁹ A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Iskry, Warszawa 1980, s. 29.

Drugą rzeczą, która zmieniła moje życie była modlitwa. Jeden chrześcijanin w 2004 roku zamykał ulicę. Chrześcijanie w Pakistanie zajmują się zamykaniem ulic i czyszczeniem toalet. Dałem mu pieniądze, a on zapytał mnie: „Immanie, mogę pomodlić się o ciebie?”⁶⁴⁰. Nie wstydził się tego ani się nie bał. Miał potargane ubranie i nie miał na sobie nawet butów. Wiedział o tym, że mój ojciec i ja jesteśmy imamami i, że nie znoszą chrześcijan. A on pyta mnie, czy może się o mnie pomodlić? Pomyślałem, „to chrześcijanin, w jaki sposób on chce się o mnie pomodlić?” Ale pomyślałem też, że jest bardzo biedny więc może chociaż to go uszczęśliwi, powiedziałem „możesz się o mnie pomodlić”. I rozpoczął modlitwę słowami: „Boże, dziękuję Ci za te pieniądze i dziękuję Ci za tego człowieka, dziękuję Ci za ten moment. Boże modlę się o niego, pokaż mu drogę i prawdę, i życie. W Imieniu Jezusa proszę, Amen”. Kiedy powiedział „Amen”, byłem pełen dumy powodu tego kim jestem i myślałem, że ten biedny i brudny chrześcijanin nie wie nawet jak powinno się modlić. Ja, kiedy się modlę, oczyszczam się, obmywam i idę do meczetu, w mojej modlitwie czytam Koran i modlitwa jest bardzo długa, a on się po prostu modli: „Pokaż mu drogę i prawdę, i życie”? Ten człowiek pomodlił się o mnie w roku 2004 a Bóg zmienił moje życie w 2010. Bóg pokazał mi ten moment i zapytał mnie, „czy sobie to przypominasz? Biednego chrześcijanina, który się o Ciebie pomodlił sześć lat temu? To jego modlitwa zmieniła twoje życie”⁶⁴¹.

Trzystopniowy proces przejścia od wiary teologicznej po prawdziwą jest implikowany przez dyskurs Open Doors nie tylko w opowieści byłego imama, ale przenika inne jego płaszczyzny, docierając tak samo do przedstawicieli docelowych grup odbiorczych, którzy poddają refleksji swoją osobistą praktykę wiary. Taki wydźwięk dyskursu potęgowany jest poprzez bezpośrednie zwroty do odbiorcy jakie dyskurs podejmuje, są one widoczne tak samo w narracji Pakistańczyka. Przekaz Open Doors wciąż niesie w sobie ładunek misyjny, co możemy dostrzec także na poziomie narracji Pakistańczyka. Intymizacja tej opowieści i wpisanie w nurt dokumentu osobistego, tylko wzmacnia potencjał dialogiczny, który w ujęciu odbiorczym ma na celu zmianę postawy odbiorcy komunikatu. Jest tak naprawdę formą wyzwania kierowanego w stronę użytkownika spotykającego się z zawartością medialnej opowieści:

Nie wiem jak wielu z was szukać Boga, ale myślę, że dziś Bóg powołuje ciebie. Znalazłem wszystkie odpowiedzi na zadawane sobie pytania, kiedy zacząłem czytać Biblię i wszystkie

⁶⁴⁰ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 3.12.2019.

⁶⁴¹ Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 4.12.2019.

odpowiedzi znalazłem kiedy przyszedłem pod krzyż Chrystusa. On kocha nas, niezależnie od tego jak wielkimi jesteśmy grzesznikami. On kocha ciebie, on kocha nas⁶⁴².

Quasi-interakcja jest tak naprawdę nośnikiem dialogu na poziomie intrapersonalnym, wewnętrznym. Medialny zapis wystąpienia konwertyty nie daje możliwości sprzężenia zwrotnego na poziomie osobowym i ze skutkiem natychmiastowości. Natomiast w szerszym kontekście postrzegania Open Doors jako fenomenu dyskursywnego i wykorzystującego całe spektrum nowomiedialnej komunikacji, to sprzężenie zwrotne może wyrażać się innymi formami zaangażowania i aktywnego współtworzenia platformy dialogu wobec społecznie istotnej i niepopularnej tematyki.

W rezultacie splotu czynników skutkujących przewartościowaniem religijnego światopoglądu, Pakistańczyk zawiesił pełnioną misję muzułmańską w Atenach i powrócił do kraju rodzinnego. W kraju pochodzenia, po raz pierwszy również spotkał się z przemocą religijną będącą reakcją na jego konwersję. Między innymi ze względu na złożoność zachowań opresyjnych wobec konwertytów porzucających islam Open Doors zaproponował osobną kategorię pojęciową nazywającą doświadczenie osób dokonujących konwersji. W ich komunikatach, niejednokrotnie pojawia się sformułowanie *MBB – Muslim Background Believers*. *MBB* są ofiarami największej fali przemocy religijnej, która często kończy się śmiercią. Konwersja uruchamia mechanizmy agresji przeciwko inności Zachodu i chrześcijaństwa. Jednoznacznie możemy mówić w tym przypadku o mechanizmie kozła ofiarnego, na którym skupia się gniew grupy dążącej do przywrócenia poprzedniego statusu czystości etnosu⁶⁴³. Zdarza się, że Haroon korzysta także z takiej kategoryzacji w swoich wystąpieniach, kontynuując i wzmacniając w ten sposób typ dyskursu Open Doors na temat prześladowanych mniejszości.

Wróciłem do Pakistanu. Nikt nie wiedział, że jestem chrześcijaninem. Jednocześnie chodziłem do meczetu i mojego „mega kościoła” (Określenie znane w protestantyzmie współczesnym. W Europie i USA spotyka się tzw. *mega churches*, które są złożone z kilku setek lub kilku tysięcy członków – przyp. autor). Mój ojciec powiedział „Ok. jesteś imamem, musisz poślubić swoją pierwszą kuzynkę”. I zrobiłem to⁶⁴⁴.

⁶⁴²Ibidem.

⁶⁴³Zob. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.

⁶⁴⁴Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 3.12.2019.

Wątkiem pobocznym narracji prelegenta są wieloaspektowe zależności kultury pakistańskiej, tak jak wspomniana przez niego konieczność poślubienia jednej z kuzynek, co było nie tyle jego osobistą decyzją, ale jednoznacznym wskazaniem z pozycji autorytetu ojca jako głowy rodu. W Pakistanie sfera relacji kobiety i mężczyzny jest jedną z najbardziej strzeżonych i obwarowanych różnorodnymi sankcjami w przypadku naruszenia tabu. Tak dzieje się szczególnie w odniesieniu do splamienia honoru rodziny poprzez akty niemoralne z punktu widzenia systemu wartości wpisanego w praktykę wiary islamskiej. Z tego względu Pakistan boryka się z problemem morderstw honorowych. Małżeństwa przymusowe mogą być trudne w identyfikacji i przyjmujące pozór formy małżeństwa aranżowanego, co również jest bardzo częstą kulturową praktyką w krajach muzułmańskich czy Indiach. Rodzice lub prawni opiekunowie odpowiadają za znalezienie partnera dla córki, a pożądanym jest kandydat będący jednym z kuzynów rodziny. Sprzeciw kobiety pozostającej kandydatką do aranżowanego ślubu jest traktowany jak zagrożenie dla dobrego imienia rodziny oraz wywołuje paniczny strach przed hańbą w lokalnej społeczności. Musimy pamiętać tutaj o aspektach modelu patriarchalnego, gdzie pozycja męskie-żeńskie nie jest zrównoważona, ale pozostaje w relacji niesymetrycznej i ustanawiającej podległość kobiety względem mężczyzny, najpierw ojca, brata, czy kuzyna, a później względem męża. Znanym w Pakistanie powiedzeniem jest „wpierw małżeństwo, potem miłość”⁶⁴⁵.

Prześladowanie religijne, którego doświadczył informator Open Doors bardzo wyraźnie koresponduje z takim postrzeganiem mniejszości, jakie kojarzy się ze splamieniem honoru i hańbą będącą konsekwencją nieczystości. Te emocje są zawsze skrajnymi doświadczeniami, które dotyczą najgłębszych pokładów bycia człowieka jako przedstawiciela kultury, uwikłanego w warstwę rodzinnych i lokalnych relacji. Naruszenie honoru rodziny o silnych tradycjach muzułmańskich dostrzegane w konwersji syna na religię tak zwanych „chuhra” – nieczystych, musiało być jakąś formą doświadczenia granicznego, które w Pakistanie prowadzi do skrajnych aktów przemocy takich jak morderstwa honorowe: *Co roku w Pakistanie ginie co najmniej 300 kobiet zamordowanych przez mężów, braci lub synów w imię „honoru” rodziny lub wioski. (...) od 1992 roku pakistańskie prawo pozwala podejrzanemu uniknąć jakiegokolwiek*

⁶⁴⁵ A. Mahjar-Barducci, *Pakistan Express...*, s. 50.

*dochodzenia sądowego, jeżeli tylko rodzina ofiary nie wniesie skargi i wybaczy mu zbrodnię. (...) często rodzina ofiary jest współwinna zabójstwa*⁶⁴⁶.

Masowe ruchy migracyjne oraz współczesny wymiar „wędrowki ludów” spowodował, że zjawisko honorowych zbrodni jest obecne także na gruncie europejskim, na przykład w Niemczech, gdzie mamy do czynienia z jednym z największych skupisk emigrantów muzułmańskich (ponad 3 mln osób, w tym 2% stanowią Pakistańczycy⁶⁴⁷). Spójrzmy jednak na to jak te wartości realizują się w narracji informatora Open Doors na temat prześladowań mniejszości. Opowieść Haroona rysuje wyobrażenie o Pakistanie nie tylko jako „kraj ludzi czystych” ale także „kulturze dumy i upokorzenia”, co znajduje wyraz w kategoriach honoru, tożsamości czy religii. Ten wskazany zestaw wartości warunkuje poczucie dumy związanej także z realizacją wzorów kulturowych oraz modelowych ról, jakie ta konkretna kultura implikuje. Mozaikowy tożsamościowo Pakistan to także oddolne wpływy wierzeń plemiennych, które mogą uobecniać się w zbiorowych aktach agresji wobec subiektywnie rozumianego źródła zagrożenia (nieczystością). Kategoria honoru w następnych segmentach wysoko pozycjonowanych wartości będzie ściśle związana ze sferą tego, co czyste i przez to widoczna w binarnych konfiguracjach – większość (czyste) / mniejszość (nieczyste). Nieczystość jest nośnikiem dyshonoru, a dyshonor wywołuje gniew i ukrywający się pod nim strach splamionej większości, którą w tym przypadku reprezentuje rodzina naszego bohatera balansującego dotąd pomiędzy pozycją „prześladowcy” a „prześladowanego”.

Opowieść przeplata się z przeciwstawnymi realiami chrześcijaństwa Pakistanu i Zachodu, gdzie spotkać można tak zwane mega-kościóły, na które składają się setki lub tysiące wiernych. Informator w innym miejscu mówił o tym, że mimo niewielkiej ilości chrześcijan z którymi praktykował „ukrytą” wiarę po swojej konwersji, był świadomy życia w perspektywie nieoczekiwanej śmierci, znając bardzo dobrze metody środowisk, do których jeszcze niedawno przynależał. Moment ujawnienia konwersji, spowodował reakcję w postaci agresji i fizycznej przemocy motywowanej przede wszystkim religijnie. Reakcja przemocowa spowodowana konwersją bohatera także staje się tu kluczowym wątkiem narracyjnym.

⁶⁴⁶J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2010, s. 329.

⁶⁴⁷ J. Miecznikowska, *Uchodźcy a wybrane państwa Europy Zachodniej*, w: *Uchodźcy w Europie. Uwarunkowania, istota, następstwa*, red. K. Wojtaszczyk, J. Szymańska, ASPRA-JR, Warszawa 2017, s. 382.

Zapytali mnie, „A co z Mahometem? On przecież nie widział nawet o sobie samym”. (W kontekście zbawienia duszy ludzkiej – przyp. autor). Wtedy wszyscy zaczęli mnie bić. Po raz pierwszy w życiu złamano mi ręce, nogi, żebra, każdy zadawał ciosy i byłem prawie martwy. Przez siedem miesięcy byłem przykuty do łóżka. Mój przyjaciel zadzwonił do mnie i powiedział: „Wróć do domu zobaczyć swojego nowonarodzonego syna”. Wróciłem więc spotkać się z synem, ale nikt mnie tam już nie chciał. To był 2011 rok, 27 dzień ramadanu kiedy prowadziłem samochód. Jakiś młody mężczyzna podszedł do mnie z karabinem AK 47 zadając mi wiele pytań. Stał około dwóch metrów ode mnie i po kilku pytaniach zaczął wołać „Allahu akbar, Allahu akbar”. Zawsze kiedy kogoś zabijają wołają w ten sposób. Zamknąłem oczy i zacząłem płakać, nie wiem jak długo mogło to trwać – po prostu czekałem i płakałem. Jeden mężczyzna z tłumu podszedł do mnie (W trakcie tego zajścia wokoło zebrał się tłum kilku setek ludzi – przyp. autor), pchnął mnie i zawołał: „Hej, człowieku! Uciekaj! Jego karabin nie działa!”. Bóg zatrzymał jego karabin, wiecie, AK 47 nigdy się nie zacina ale to Bóg zaciął jego broń. Dwa, trzy dni później, ponownie zostałem zaatakowany w moim domu i była to jedna z najcięższych nocy w całym moim życiu. Wydano też oficjalny dokument, fatwę, nakazującą każdemu kto mnie znajdzie zabicie mnie⁶⁴⁸.

Relacja bohatera ma na celu opis doświadczeń przemocy w sytuacji konwersji na chrześcijaństwo w kraju o tendencji do religijnej ortodoksji. Przemoc wobec jednostek wytwarzana jest w ściśle określonych wariantach, które dotyczą naruszenia kulturowo-religijnego tabu i działają niejako na zasadzie reakcji łańcuchowej. Ten fragment ukazuje bezradność przedstawiciela mniejszości wobec agresywnych aktów przemocy mogącej prowadzić nawet do śmierci:

Przez trzy miesiące przebywałem w więzieniu w Iranie. Trzy miesiące w więzieniu w Turcji. Przez osiem miesięcy piechotą szedłem w kierunku Niemiec. W 2014 roku czterech mężczyzn, muzułmanów, dokonało mojego uprowadzenia w Niemczech. Zaczęli mnie bić, moja czaszka była złamana w czterech miejscach, potem trzykrotnie dźgnięto mnie nożem w brzuch. Niemal nie umarłem. Wyrzucili mnie z samochodu ale policja mnie odnalazła i zabrała do szpitala. Kolejnego dnia ocknąłem się i pomyślałem: „Nadal żyję”, lekarz w tej samej chwili powiedział „Nie ruszaj się, nadal żyjesz”. Pomyślałem wtedy, że jeśli Bóg jest ze mną, nikt nie może być przeciwko mnie. Moi bracia i siostry, pięciokrotnie próbowano mnie zamordować ale Bóg pięciokrotnie uratował moje życie⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸Ibidem.

⁶⁴⁹Ibidem.

Gwałtowność i tempo wydarzeń wiąże się z niepewną codziennością mniejszości, jaka bardzo często ukazywana jest w komunikatach Open Doors. Z pewnością w doświadczeniu prześladowań religijnych, poza miarą ilościowych danych dużo bardziej liczy się jednostkowe przeżycie, które oddaje realia zjawiska. W założeniu konstruowanego przez Open Doors dyskursu to właśnie głos jednostki w dyskursie otwierają dyskusję i uruchamia mechanizm zmiany, przede wszystkim wewnątrz odbiorcy, który może kształtować swoją wrażliwość wobec ludzkiego cierpienia, otrzymać możliwość niesienia pomocy osobom w potrzebie, ale i prezentować postawę tolerancji wobec mniejszości religijnych. W powyższym fragmencie widzimy również opis mechanizmu działania tłumu w którym znalazł się człowiek nakazujący przerażonej ofercie ucieczkę w jedynym możliwym ku temu momencie.

Współczesny wymiar chrześcijaństwa opisywany przez przedstawiciela mniejszości nie różni się strukturalnie od realiów nowotestamentowych. Z opowieści wyziera motyw historii Dziejów Apostolskich, takich jak chociażby konwersja Saula, prześladowcy pierwszych chrześcijan, który później sam, jako konwertyta, stał się celem ataków przeciwników chrześcijaństwa. Zdaje się, że schemat prześladowania pozostaje tu niezmienny, tak jak i towarzyszący mu model narracji. Doświadczenie chrześcijaństwa w ważnych jego wymiarach może być więc identyfikowane z doświadczeniem śmierci z powodu wiary, jak było to w przypadku Jezusa i apostołów, a dziś wielu przedstawicieli mniejszości chrześcijańskich – także w Pakistanie. W tym ujęciu cierpienie wyznającego wiarę w Jezusa chrześcijanina nie kończy się śmiercią ale otwiera drogę misjonarskiej działalności po przeciwnej stronie barykady – tak jak i w przypadku apostoła Pawła. Mahjar-Barducci pisząc o Pakistanie wspomina publiczny dostęp do karabinów, który w narracji bohatera jest symbolem śmierci wymierzonej w mniejszość: *Tym, co najbardziej dziwiło obcokrajowców była powszechna obecność kałasznikowów. Praktycznie każdy posiadał AK-47, który można było nabyć za kilka rupii (...) Ów rosyjski karabin był w Pakistanie tak rozpowszechniony, że niektórzy intelektualiści nazwali Pakistan krajem „przeziąkniętym kulturą kałasznikowa”*⁶⁵⁰. Opowieść bohatera jest także nasycona religijnym językiem, ujawnia się w nim najwyższy wymiar dialogu, o którym pisali teolodzy i filozofowie spotkania. Chodzi o dialog w układzie nie tyle horyzontalnym Ja-Ty w rozumieniu człowiek-człowiek, ale dialog „wertykalny” o którym mówimy, kiedy Ja spotyka się w Wiecznym Ty, Jezusem

⁶⁵⁰ A. Mahjar-Barducci, *Pakistan Express...*, s. 89.

Chrystusem i trwa w dialogu najwyższej rangi. Były imam jest świadkiem Chrystusa, ale i współbraci, którzy poprzez oferowaną mu pomoc narażali się na potencjalne prześladowania: *Chrześcijanie w Pakistanie są bardzo biedni ale to oni przerzucali mnie z domu do domu i ukrywali mnie w kraju. Wiele razy było tak, że nie mieli dla siebie posiłku trzy razy dziennie dlatego, że dawali całe jedzenie dla mnie mówiąc, że jestem ich bratem i muszę się posilić. Jednak po wydanej fatwie byłem zmuszony do opuszczenia mojego kraju*⁶⁵¹.

To, co charakteryzuje opowieść przedstawiciela mniejszości MBB przebywającego w warunkach azylu w jednym z krajów europejskich jest język dokumentu osobistego, narracji świadectwa czy też wywiadu konfesyjnego, który wpisuje się w nurt literatury i przekazów medialnych protestantyzmu. Jest to dostrzegalne w założonej intencji nadawczej, która związana jest z transmitowaniem idei chrześcijańskiej poprzez narzędzie osobistej narracji biograficznej. Intencja realizowana jest poprzez zastosowanie bezpośrednich zwrotów do odbiorcy, komunikatów perswazyjnych, nacechowaniu emocjonalnym wynikającym z osobistego tonu narracji oraz dramatyzmu opowieści. Wzbogacony jest o kontekst interkulturowego spotkania, co pokazuje również ten wymiar Kościoła, który pozwala na dialog poszukujący porozumienia przedstawicielami odmiennych wyznań. Pozycja jaką informator zajmuje w nowej roli chrześcijańskiego neofity wydaje się być mediacją pomiędzy starym i nowym. Informator prezentuje postawę otwartości i wysokiej kompetencji międzykulturowej na linii relacji muzułmańskości i chrześcijaństwa, gdzie te dwa bieguny jak dotąd były dla niego przeciwstawnymi i wyłączonymi z relacji dialogicznej. Narracja nie ma na celu prezentowania postawy islamofobicznej, wyraża się w niej ładunek poszanowania uniwersum antagonistycznego i będącego źródłem aktów dyskryminacji: *Nie przyjechałem tutaj mówić wam o tym, że muzułmanie są złymi ludźmi. Przyjechałem żeby powiedzieć, że Jezus zmienił moje życie. Możecie sobie wyobrazić jak wielkim byłem radykałem. Nawet nie wypowiadałem i nienawidziłem chrześcijańskich imion. Co takiego się stało w moim życiu, że dziś mówię wam o tym, że Jezus jest moim Bogiem. Dwie rzeczy*⁶⁵². W czasie konwersji doszło do przewartościowania aksjomatyki zakorzenionej w muzułmańskiej kulturze Pakistanu, która zastąpiona została nauką ewangeliczną, przede wszystkim wzorcem nowotestamentowym. W ten sposób obserwujemy narrację, która nie jest

⁶⁵¹⁻² Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdjBgB_RA, dostęp: 3.12.2019.

⁶⁵² Ibidem.

islamofobiczną, lecz raczej pozostaje postawą tolerancji interreligijnej przy jednoczesnym uobecniającym się silnym doświadczeniu jednostkowego prześladowania na tle religijnym a przy tym na tle relacji większość-mniejszość. Ekspozowanie elementów takich jak modlitwa, autorytet Biblii jako natchnionego Słowa Bożego, pokuta, ofiara Chrystusa i zbawienie ukonkretnia przekaz sytuując go w szerszym protestanckim kontekście. Model biografii duchowej wywodzący się z protestantyzmu jest zrealizowany prawie wzorcowo i potwierdza aktualność i żywotność tej formy przekazu, która wciąż w kręgach protestanckich jest praktykowana. Indywidualizm doświadczenia bohatera wyraża się w osobistym spotkaniu Boga, które zapoczątkowuje etap prześladowań religijnych i odtwarza model nowotestamentowego chrześcijaństwa realizowany przez apostołów. Wszystkie powyższe czynniki sytuują przykładowy wycinek dyskursu Open Doors w dużo szerszym, wielo-kontekstowym polu interpretacyjnym, które odsłania złożoność prowadzonego dyskursu oraz jego intertekstualność.

Rozdział 6 Model obrazujący – Pakistańskie fabryki cegły

Pakistańskie fabryki cegły jako zwierciadło sytuacji mniejszości chrześcijańskiej

W Pakistanie, raz weźmiesz pożyczkę i stajesz się dłużnikiem na wieczność.

Seyda, 22-letnia pracownica cegielni w Gujrat

Ta część rozprawy jest próbą analizy pozycji mniejszości chrześcijańskich na przykładzie pomocniczego *case study* wykluczonych grup społecznych w Pakistanie. Ten kraj jest jednym z obszarów zainteresowań Open Doors, dlatego należy skonfrontować dyskurs NGO z bardziej złożoną formą analizy wykorzystującą zróżnicowane źródła, dane i inne dyskursy, niż tylko protestancki. Dlatego właśnie należy sięgnąć po kategorie wykraczające nieco poza grunt muzułmańskiego Pakistanu i przyjrzeć się ich genezie wyrosłej na indyjskim systemie kastowym. Dalitowie, czy też dalici, w języku hindi znaczą uciśnionych, a pojęcie to zostało użyte przez przedstawicieli tej grupy po raz pierwszy w Bombaju (obecny Mubaj) w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku⁶⁵³ aby zastąpić stygmatyzujące określenie nietykalni. Obecnie kategoria dalitów obejmuje zasięgiem każdą grupę, która

⁶⁵³P. S. Judge, *Egalitarian Religion and Caste-based Exclusion in Rural Punjab*, w: *Mapping Social Exclusion in India. Caste, Religion and Borderlands*, red. P. S. Judge, Cambridge University Press, New York 2014, s. 112.

identyfikuje się z doświadczeniem społecznej dyskryminacji i opresji ze strony grup większościowych, co reguluje także indyjska konstytucja⁶⁵⁴. Posłużę się niniejszym pojęciem zapożyczonym z gruntu indyjskiego⁶⁵⁵, ponieważ w Pakistanie wciąż nie występuje termin obiektywizujący doświadczenie grup marginalizowanych, który nie miałby pejoratywnego zabarwienia. International South Asia Forum podaje, że rząd Pakistanu systematycznie dementuje występowanie podziałów kastowych i związanych z tym prześladowań mniejszości, natomiast niejednokrotnie zdarza się zewnętrznym obserwatorom związanym z sektorem obrony praw mniejszości pojęcie dalitów użytkować, szczególnie w kontekście ludności związanej z hinduizmem⁶⁵⁶. Niniejszy rozdział prezentuje natomiast szereg czynników wpływających na sytuację chrześcijan pakistańskich, zmagających się z doświadczeniem ubóstwa czy przemocy religijnej, ale i przemocy strukturalnej w obszarze ekonomii i systemu społecznego, którym towarzyszy dyskryminacja w sektorze pracy oraz brak społecznego awansu. Chrześcijanie podejmują prace w sektorze sanitarnym, przemysłowym lub rolniczym, nierzadko sprowadzonych do statusu pracy niewolniczej. Sektor cegielni wydaje się wyborem odpowiednim dla przedstawienia zniuansowanej sytuacji mniejszości, które stają się przedmiotem opisu i działań Open Doors. Przykład cegielni przedstawia złożoność problemu prześladowań, które w dyskursie organizacji przyjmują jednak pewną sprofilowaną przez ten dyskurs formę. Studium przypadku z jednej strony uwypukla charakter tego pozarządowego dyskursu, a jednocześnie pozwala zobrazować skomplikowane czynniki, które nie zawsze dyskurs wyłania. Analiza miejscami poszerzana jest o dodatkowe perspektywy, tak aby pełniej oddawała całokształt sytuacji grupy mniejszościowej. Specyfika opisywanego problemu utrudnia dotarcie do miarodajnych danych wskazujących ilościowo przegląd wyznawców chrześcijaństwa w Pakistanie. Raporty prowadzone są przede wszystkim przez organizacje pozarządowe poświęcające swoją uwagę tematom przemocy religijnej, przemocy wobec kobiet, sytuacji kast niskich. Najczęściej dane o niedotykanych gromadzi się w raportach indyjskich, ponieważ Pakistan nie dostrzega konieczności prowadzenia takich analiz, z racji tego, że w oficjalnym dyskursie pojęcia takie nie funkcjonują oraz nie są prawnie wskazywane przez dokumenty takie jak Konstytucja czy kodeksy karne. W ten sposób skala tego problemu jest nieznana i trudno ją przedstawić za pomocą zestawu danych

⁶⁵⁴ Ibidem.

⁶⁵⁵ Źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kasty-hinduskie;3920983.html>, dostęp: 17.11.2020.

⁶⁵⁶ Źródło: <http://www.insafbulletin.net/archives/1087>, dostęp: 17.11.2020.

ilościowych. Abstrahując od liczb skupimy się więc bardziej na perspektywie czynników wpływających na takie a nie inne doświadczenia chrześcijan pakistańskich. Szczególnie należy skoncentrować się na sytuacji historycznej Pakistanu, zagadnieniu konfliktu komunalistycznego, czy obecności chrześcijańskiej misji czasów kolonialnych. Inną równie istotną i opisywaną kwestią pozostaje dyfuzja kulturowych wyobrażeń kastowych i przekształcenia tego modelu w przypadku pakistańskim, co w konsekwencji rzutuje na status mniejszości jako pozostających na marginesie społeczeństwa. Ważnym elementem dla niniejszej części pracy są przykłady jednostkowego doświadczenia mniejszości szeroko opisywane medialnie i liczne cytaty komentujące te doświadczenia.



Fot. 59. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie> dostęp: 24.10.2019.

W Pakistanie istnieje około 20 tysięcy fabryk cegły zatrudniających ponad 10 milionów pracowników, w tym około 2 milionów osób małoletnich, poniżej 14 roku życia⁶⁵⁷. Mimo, że źródła nie podają dokładnych danych o zróżnicowaniu wyznaniowym tej grupy, medialne komunikaty oraz doniesienia organizacji pozarządowych poświęconych obronie mniejszości chrześcijańskich, które okazały się pomocne w jej charakterystyce, podają, że „większość” pracowników cegielni, stanowią „chrześcijanie”⁶⁵⁸. Informację tą potwierdza przykładowo funkcjonująca od 1998 roku brytyjska organizacja *CLAAS (Center for Legal Aid Assistance and Settlement)–Supporting Persecuted Christians in Pakistan*, ang. Centrum Pomocy Prawnej i Zakwaterowania – wspierając prześladowanych chrześcijan w Pakistanie), która koncentruje się przede wszystkim na problemach mniejszości chrześcijańskiej

⁶⁵⁷ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁵⁸ Źródło: <https://www.christiantoday.com/article/pakistan-freedom-for-christian-children-who-labour-in-punjab-brick-kilns/78097.htm>, dostęp: 22.10.2019.

tego kraju⁶⁵⁹. Jej motto sugeruje „pracę u podstaw” i pomoc najuboższej ludności kraju, do której zalicza się w Pakistanie przez wszystkim mniejszości religijne: *Otwórz swoje usta w obronie niemego i w sprawie wszystkich opuszczonych! Otwórz swoje usta, sądz sprawiedliwie, ubogim i biednym wymierzaj sprawiedliwość!*(Przypowieści 31:8-9)⁶⁶⁰.

To, że chrześcijanie stanowią większość wśród robotników sektora przemysłu cegielni jest rezultatem splotu co najmniej kilku czynników, które w tej części pracy należałoby nazwać i zbadać. Sektor cegielni identyfikuje się z funkcją kredytobiorczą i przyciąga osoby z najniższych kast oraz bezkastowych, nie posiadających innej alternatywy zarobkowej na pokrycie codziennych potrzeb lub kosztów powodowanych wypadkami losowymi. Zdarza się, że takie osoby zajmują stanowiska pracy o charakterze niewolniczym lub kulturowo stygmatyzowanym (czyszczenie kanalizacji, zamykanie ulic, służba domowa) lub zajmują się ulicznym żebractwem. Wśród niskich kast znajdują się osoby różnych wyznań, w tym muzułmanie i mniejszość hinduska. Cegielnie zostały wskazane przez CIA Factbook jako jeden z obszarów współczesnego niewolnictwa występującego w granicach tego kraju. Ofiarami tego procederu padają często kobiety i dzieci:

Pakistan jest krajem tranzytu i miejscem docelowym dla mężczyzn, kobiet i dzieci padających ofiarą pracy przymusowej i sex biznesu; Największy problem handlu ludźmi dotyczy pracy niewolniczej w rolnictwie, cegielnictwie i w mniejszym stopniu, rybołówstwie, górnictwie i produkcji dywanów; dzieci są kupowane, sprzedawane, wynajmowane i zmuszane do żebractwa, wykonywania służb domowych, pracy w sklepikach, fabrykach cegieł lub prostytuowania się; militarne ugrupowania zmuszają dzieci do szpiegowania, walk lub zamachów samobójczych (...) kobiety i dziewczynki zmusza się do prostytucji lub małżeństw⁶⁶¹.

Pracownicy fabryk cegły w internetowym dyskursie prasowym nazywani są „niewolnikami cegielni” lub „współczesnymi niewolnikami”, którzy ze względu na bycie ofiarą systemu pożyczkowego nie uczestniczą w społecznej gratyfikacji ani awansie ekonomicznym. Cegielnie stają się tutaj egzemplifikacją obozów pracy lub kolonii robotniczych zamieszkałych przez pracowników. Ci ostatni przebywają w nich często latami, pozbawieni kontaktu ze swoimi rodzinami, w innych wypadkach zamieszkują teren cegielni razem ze swoimi krewnymi. Kolonie tworzą rodzaj

⁶⁵⁹ Zob. <https://www.claas.org.uk/>, dostęp: 22.10.2019.

⁶⁶⁰ Źródło: <https://www.claas.org.uk/who-we-are/>, dostęp: 22.10.2019.

⁶⁶¹ Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

mikrospołeczności będącym produktem ubocznym przemysłowego sektora Pakistanu, który generuje zamkniętą strukturę relacji wzajemnych zależności pomiędzy właścicielem cegielni a zatrudnionymi robotnikami. Związani umowami kredytowymi, czasem tylko w formie werbalnych ustaleń pracownicy odpracowują dług poprzez świadczenie pracy w zakładzie pożyczkodawcy.



Fot. 60. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie> dostęp: 24.10.2019.

The Voice of Martyrs udostępnił materiał audiowizualny w ogólny sposób ukazujący sytuację chrześcijan, którzy przedstawieni są jako zajmujący w hierarchicznej strukturze pakistańskiego społeczeństwa najniższą pozycję. Materiał opatrzony został komentarzem świadka zdającego relację w pierwszej osobie i reprezentującego niejako całą zbiorowość. Jest to również wypowiedź będąca apelem w stronę międzynarodowego odbiorcy, skrótowo opisująca pozycję mniejszości chrześcijańskiej w Pakistanie. Założonym adresatem komunikatu jest odbiorca międzynarodowy, wyznaniowo związany z chrześcijaństwem, co wyraża apel o modlitwy. Tekst skupia się na doświadczeniu mniejszości, nie analizując przy tym przyczyn, które stoją za aktami dyskryminacji. Komentator przedstawiony jest imieniem Fassal, jako jeden z pastorów lokalnej wspólnoty:

Dzisiaj w Pakistanie my chrześcijanie jesteśmy obywatelami drugiej kategorii. Choć nie popełniliśmy żadnego przestępstwa, jesteśmy wykluczeni i zepchnięci na same niziny społeczne. Często jesteśmy zmuszani do opuszczenia naszych wiosek i domów. Nie możemy dostać dobrej pracy i nie mamy przedstawicieli we władzach. Pozostaje nam praca niewolnicza. Czyszczenie kanałów ściekowych. Wiemy, że nigdy nie awansujemy. Ale mamy kościół, miejsce w którym gromadzą się chrześcijanie aby wielbić Pana Jezusa Chrystusa, śpiewać Jego chwałę, zgłębiać

Jego Słowo. Nasz kraj chwilowo odwrócił się od nas ale nie nasz Bóg. Czasami nie jest łatwo - zakazy, niesprawiedliwość. Proszę zatem, pamiętajcie o nas w modlitwie, abyśmy trwali w społeczności, dostrzegali w naszym życiu radość płynącą od Pana i wytrwali w wierze bez względu na cenę. Pamiętajcie również, że my modlimy się za was. Błogosławieni ubodzy, bo do was należy Królestwo Boga⁶⁶².

Zamieszczony film charakteryzuje chrześcijan jako obywateli „drugiej kategorii”, którzy przeznaczeni są do „pracy niewolniczej” i „służenia muzułmanom”. Możliwe zawody przyporządkowane odgórnie mniejszości chrześcijańskiej ukazane w materiale audiowizualnym to: śmieciarz, pracownik czyszczenia kanalizacji ściekowej, cegielnik, służąca-praczka.



Fot. 61.Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie> dostęp: 24.10.2019.

Cegielnie⁶⁶³ często zlokalizowane są na terenach zurbanizowanych różnych części kraju i są niemałym problemem dla społeczności globalnej, a ponieważ generują zanieczyszczenie powietrza, są dziś także kontrowersyjnym tematem na arenie międzynarodowej, gdzie Pakistan, zdaje się być miejscem raczej problematycznym, mimo wspianalej i zróżnicowanej kultury. Nie jest to również obszar pakistańskiego przemysłu, który podlega ścisłym regulacjom prawnym, przez to dochodzi w nim do wielu nadużyć względem zatrudnionych. Osobnym zagadnieniem w tym kontekście jest nie-ekologiczna produkcja przyczyniająca się do postępujących zmian klimatycznych.

⁶⁶² Źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 22.10.2019.

⁶⁶³ J. M. Iqbal, *Bonded Labour in the Brick Klin Industry of Pakistan*, *The Lahore Journal of Economics*, 11:1 (Summer 2006), pp: 99-119, źródło: <http://lahoreschoolofeconomics.edu.pk/EconomicsJournal/Journals/Volume%2011/Issue%201/Muhammad%20Javaid.pdf>, dostęp: 9.02.2021.

Przykładowo Bhatta jest jedną z fabryk cegły opisywaną w artykule *Maternal deaths in Pakistan: intersection of gender, caste, and social exclusion*⁶⁶⁴ jako miejsce pracy niewolniczej. Wybrana rodzina pojawia się w takim środowisku, kiedy jeden z jej członków zmuszony zostaje do zaciągnięcia pożyczki, której później nie jest w stanie spłacić. Robotnicy zarabiają 300 rupi za wykonanie 1000 cegieł, co daje około 2,5 dolara, przy czym rodzina złożona z czterech dorosłych osób w ciągu jednego dnia jest w stanie wyprodukować około 2000 cegieł. Z powodu wymagającego spłaty długu pracują oni od świtu do zmierzchu, najczęściej od godziny czwartej rano do siódmej po południu, z dostępem do jednej przerwy na posiłek⁶⁶⁵. Praca w cegielni w uproszczeniu polega na trzech etapach produkcji tego materiału budowlanego. W Pakistanie występują trzy kategorie⁶⁶⁶ robotników wykonujących różne czynności, są to:

Moulders / Sanchay Walla– tamtejsi „strycharze”, rzemieślnicy formujący cegłę wyrabianą z gliny, do tej kategorii często włączane są kobiety; Osoby wchodzące w obręb tej grupy cierpią na poważne schorzenia będące wynikiem długotrwale wykonywanej pracy, tj. bóle pleców, bóle nóg i stawów;

CarriageWallas / Kharkars– Robotnicy transportujący cegły do specjalnych pieców;

Fireman / Bakers– Tak zwani „Piekarze”, robotnicy pracujący bezpośrednio przy piecach do wypalania cegły⁶⁶⁷;

Pracownicy cegielni zostają zmuszeni do odgrywania roli ofiar, niewolników uciskanych przez swoich panów, jednak to realia życia i przemysłu kraju, który wciąż boryka się ze zjawiskami korupcji, przestępczości, politycznych układów, radykalizacji i eksterminizmu czy zamachów terrorystycznych, napędzają klimat wyzysku i chaosu. Niestety wielu z pracowników sektora przemysłu cegły zostało uwikłanych w niekończący się cykl pracy, którą nie sposób nazwać inaczej niż niewolnicza. Aby jednak zrozumieć mechanizmy stojące za tym problemem, trzeba na chwilę wyjść poza „paradygmat ofiary”. Poza tą pierwszą niezaprzeczalną powierzchnią znajdują się inne,

⁶⁶⁴ Z. Mumtaz, S. Salway, L. Shanner, A. Bhatti, L. Laing, *Maternal deaths in Pakistan: intersection of gender, caste, and social exclusion*, w: BMC International Health and Human Rights, 2011 / 12 Vol. 11; Iss. 2 Suppleme, źródło: <https://booksc.org/book/5333166/f981e6>, dostęp: 2.03.2021.

⁶⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶⁶ Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsd/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁶⁷ S. Shaikh, A. A. Nafees, V. Khetpal, A. A. Jamali, A. M. Arain, A. Yousuf, *Respiratory symptoms and illnesses among brick kiln workers: a cross sectional study from rural districts of Pakistan*, BMC Public Health 12, 999 (2012), źródło: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-999>, dostęp: 10.02.2021.

które ułatwią zrozumienie społecznego charakteru niewoli i pomogą umiejscowić ją w szerszej perspektywie lokalnych i globalnych systemów dominacji i zależności. Rolę pierwszorzędą w budowaniu niewolniczej piramidy zależności wśród ludności robotniczej cegielni odgrywa narzędzie społecznej kontroli jakim jest dług⁶⁶⁸.

Instytucja długu jest spuścizną jeszcze z czasów kolonializmu brytyjskiego na subkontynencie indyjskim. Cechą charakterystyczną budzącego się kapitalizmu było wydłużanie godzin pracy przy ustaleniu stosunkowo niskich stawek godzinowych w sektorze przemysłowym i rolniczym. Tym przemianom towarzyszyło zaciąganie długów, które napędzało popyt na dalszy rozwój miejsc pracy⁶⁶⁹. Pożyczki udzielane były w wysokich kwotach, a stawki proponowane robotnikom nie były w stanie pokryć całości zapożyczeń. W ten sposób zaczął umacniać się model zależności pożyczkodawcy i dłużnika, który oczywiście ustanawia relację nierównorzędną i sprzyjającą poddaństwu ekonomicznemu, które w konkretnych warunkach może sprzyjać rozwojowi zjawisk opartych na nadużyciach i wyzysku oraz ostatecznie ubezwłasnowolnieniu. Ustalenie płacy minimalnej wpłynęło na wytworzenie cyklu niekończącej się zależności i popytu na kredyty oraz pracę. Złudzenie decyzyjności pracownika w podejmowanych wyborach wskazuje na „dobrowolność” zaciągnięcia kredytu oraz „dobrowolną konieczność” podjęcia pracy za którą wynagrodzenie nie może pokryć długu. W przypadku wysokiej stopy procentowej stwarza to zagrożenie niewolnictwa długów, będącego dla wielu pułapką bez wyjścia. Ten obrazowy schemat pozwala zrozumieć w jaki sposób „narzędzie” długu zagościło na subkontynencie, którego wydzielony fragment został nazwany Pakistanem, gdzie obecnie ten model uwidacznia się najbardziej rażąco w przemyśle produkcyjnym cegielni: *Możemy zaciągnąć pożyczkę od właścicieli ale nie możemy jej spłacić, ponieważ nasza skromna płaca i wysokie stopy procentowe spłaty uniemożliwiają to*⁶⁷⁰. Komentatorzy tematu podkreślają, że właściciele fabryk chętnie udzielają pożyczek, wiedząc, że pożyczkobiorcy nie będą w stanie ich spłacić inaczej, niż poprzez odpracowanie kwoty na terenie fabryki.

Tradycyjnie funkcjonująca produkcja cegły w Pakistanie opiera się na pracy ludzkich rąk, a więc cegła wyrabiana jest ręcznie i następnie wypalana w technologii

⁶⁶⁸ J. M. Iqbal, *Bonded Labour...*, źródło:

<http://lahoreschoolofeconomics.edu.pk/EconomicsJournal/Journals/Volume%2011/Issue%201/Muhammad%20Javaid.pdf>, dostęp: 9.02.2021.

⁶⁶⁹ Źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistan-punjab/>, dostęp: 21.10.2010.

⁶⁷⁰ Ibidem.

Fixed Chimney Bull's Trench Kilns (FCBTK)⁶⁷¹. Metoda ta jest szeroko wykorzystywana w cegielniach Azji Południowej, a w szczególności w Pakistanie, Indiach i Bangladeszu. Technologia wyrobu cegły FCBTK posiada bardzo negatywny wpływ na środowisko życia człowieka. Generuje się w ten sposób zanieczyszczenia powietrza, wpływa na postępujące zmiany klimatyczne, skutkuje chorobami sercowo-oddechowymi i modyfikuje naturalny pejzaż Pakistanu. Inne z konsekwencji jakie można by tutaj wymienić to jednocześnie powiększające się obszary industrialne i wylesianie gruntów pod kolejne fabryki. Pejzaż rozciągany przez rozrastający się sektor produkcyjny cegielni maluje się w kłębach czarnego dymu wydobywających się z kominów pieców. Tym samym zadymionym powietrzem oddychają mieszkańcy lokalnych społeczności oraz pracownicy wyrabiający cegłę. Piece wykorzystywane w cegielniach uznaje się za jedno z największych stacjonarnych źródeł emisyjnych węgla, który przyczynia się do postępującego efektu cieplarnianego. W skali globalnej, w połączeniu z emisją zanieczyszczenia powietrza z produkcji stali i żelaza, cegielnie Azji Południowej generują 20% emisji węgla⁶⁷². Węgiel, jako główny składnik sadzy jest efektem niepełnego spalania paliw kopalnianych i biomasy. Badania wskazują, że jego wpływ na ocieplanie się klimatu może być nawet do 1500 razy większy niż wpływ CO₂⁶⁷³. Pakistańskie Ministerstwo Ochrony Środowiska (Environment Protection Department) w Punjabie i National Energy Efficient Conversation Authority (NEECA) ściśle współpracują ze Stowarzyszeniem Właścicieli Cegielni w Pakistanie (Bricks Kiln Owners Association of Pakistan) w celu wprowadzenia przyjaznego środowisku i opłacalnego w kosztach utrzymania nowego modelu technologii produkcyjnej cegły. Podobnie Pakistan współpracuje z Climate and Clean Air Coalition (CCAC) i ICIMOD w celu szkolenia przedsiębiorców tego sektora oraz zwiększania świadomości nowych i bardziej opłacalnych technologii pieców i udogodnień produkcyjnych⁶⁷⁴.

Obok kwestii związanych z zanieczyszczeniem środowiska słychać głosy podnoszące temat współczesnego niewolnictwa i wyzysku dotykającego osoby dorosłe

⁶⁷¹ Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns>, dostęp: 20.10.2019.

⁶⁷² Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns> oraz https://pl.wikipedia.org/wiki/Czarny_w%C4%99giel, dostęp: 20.10.2019.

⁶⁷³ Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns>, dostęp: 20.10.2019.

⁶⁷⁴ A. Waseem, J. Arshad, F. Iqbal, A. Sajjad, Z. Mehmood, G. Murtaza, *Pollution Status of Pakistan: A Retrospective Review on Heavy Metal Contamination of Water, Soil, and Vegetables*, BioMed Research International, Vol 2014, Article ID 813206, Źródło: <https://www.hindawi.com/journals/bmri/2014/813206/>, dostęp: 10.02.2021.

oraz dzieci, które mimo praw sprzeciwiających się pracy nieletnich, bywają zatrudniane w przemyśle cegielnianym. Przykładowo mogą być rozbieżności w ustalonych kwotach płacy minimalnej a wynagrodzeniach, które pracownicy faktycznie otrzymują za wyrabianie cegły. Rząd Punjabu wycenił średnią płacę za wyrób 1000 cegieł na 1036 rupii, natomiast wynagrodzenie rzeczywiście wypłacane przez pracodawców waha się od 300–650 rupii za tą samą ilość wyprodukowanego materiału⁶⁷⁵. Pracodawcy wymagają od zatrudnionych robotników maksymalnego zaangażowania, nie zapewniając im współmiernego nawet do określonej płacy minimalnej wynagrodzenia. Jak wcześniej było wspomniane w oparciu o dane CIA Factbook, zdarzają się również w branży cegielnianej przypadki handlu ludźmi. Ten proceder dotyczy szczególnie dzieci, które miałyby być kupowane przez przedsiębiorców i przekształcane w pracowników cegielni spędzających w ten sposób cały okres dzieciństwa oraz dorosłości za wynagrodzenie w formie minimalnego ekwiwalentu żywieniowego, często ledwie wystarczającego na przeżycie⁶⁷⁶. Dzieci będące pracownikami cegielni z reguły nie mają dostępu do szkolnictwa. Podaje się również przypadki molestowania seksualnego pracowników, w tym dzieci jako nagminne⁶⁷⁷. Na terenie Pakistanu istnieją lokalne organizacje pozarządowe działające w obronie niepełnoletnich pracowników cegielni, są to między innymi Spark⁶⁷⁸ i CALC, jednak posiadają one niewielki wpływ na rozbudowaną machinę biurokracji i mentalności wynikającej z dawnych zależności feudalnych wciąż obecną wśród przedsiębiorców tego kraju⁶⁷⁹.

W trakcie przeprowadzanego przeze mnie wywiadu z informatorem związanym z kulturą i terytorium Pakistanu, Haroonem, będącym jednocześnie prelegentem Open Doors, rozważaliśmy czynniki definiujące skomplikowane mechanizmy prześladowań religijnych specyficznych dla tego kręgu. W trakcie pogłębionego wywiadu nakreśla granice prześladowań religijnych, które w Pakistanie, nie tylko dotyczą ataków terrorystycznych, czy fizycznych napaści, ale dyskryminacja innowierców przybiera postać stałego psychicznego ataku poprzez kulturową i społeczną stygmatyzację. Odnośnie do sektora przemysłowego, informator wspomniał o zamkniętym kole niewolnictwa:

⁶⁷⁵ Źródło: <https://www.uitbb.org/the-current-situation-of-brick-kiln-workers-in-pakistan/>, dostęp: 20.10.2019.

⁶⁷⁶ Ibidem.

⁶⁷⁷ Ibidem.

⁶⁷⁸ Zob. http://www.ugood.org/?fbclid=IwAR0mYwFHiro4PMX79OO3mJF3K4LfbhcRkKltFRrfmPILW8Yl_un34pCHv2E oraz <https://www.facebook.com/Www.iwo.org/>, dostęp: 20.10.2019.

⁶⁷⁹ Źródło: <https://www.uitbb.org/the-current-situation-of-brick-kiln-workers-in-pakistan/>, dostęp: 20.10.2019.

Prześladowanie występuje także wtedy, gdy chrześcijanie pozbawieni są możliwości otrzymania dobrej pracy – co jest rodzajem prześladowania. Pomimo wykonywania ciężkiej pracy, nie otrzymują za nią wynagrodzenia. W Pakistanie około czterysta tysięcy chrześcijan pracuje niewolniczo. Oni nie stali się sami niewolnikami, ale odziedziczyli ten status, przekazując go swoim dzieciom, a ich dzieci kolejnym pokoleniom... Tak jakby trzy kolejne generacje cierpią niewolnictwo, ponieważ nie posiadają środków utrzymania, pieniędzy na życie, przez co zostają niewolnikami. Dlatego właśnie kolejne generacje chrześcijan stają się w Pakistanie niewolnikami i jest to forma prześladowania⁶⁸⁰.

W nawiązaniu do tego fragmentu zaobserwować możemy, że doświadczenie chrześcijan jako uczestników kasty najniższej, lub też pozostających poza podziałem kastowym, który oficjalnie przecież w Pakistanie nie funkcjonuje, a jest bardziej elementem myślenia strukturyzującego z okresu jedności tego terytorium z częścią dzisiejszych Indii⁶⁸¹.Przynależność do kasty „nieczystych” jest w tym przypadku doświadczeniem niewoli długów jako wyniku marginalizacji tej grupy w życiu społeczno-kulturowym. Niewola kredytowa jest często szansą na zdobycie jakichkolwiek środków do życia dla pozostającej na marginesie społeczeństwa muzułmańskiej społeczności innowierców pozostających w mniejszości. Informator nazywa to pokoleniowe doświadczenie prześladowaniem, co może być interpretowane w szerokiej perspektywie splotu kulturowych czynników sięgających wydarzeń historycznych z czasów kolonializmu brytyjskiego i etapów go poprzedzających. Pozostający w niewoli długów pracownicy cegielni zamieszkują jej teren, który staje się przestrzenią nie tylko ich codziennej pracy ale i życia rodzinnego.

Sustainable Development Policy Institute⁶⁸² (ang. Instytut Polityki Zrównoważonego Rozwoju)w Islamabadzie prowadził badania stanu sektora cegielni rozmieszczonych na terenie Rawalpindi i Islamabadu, w badaniu korzystano z danych pozyskanych z sześciu różnych fabryk. Doktor Saba Gul Khattak⁶⁸³ w realizowanych analizach tego sektora skupiła się na złożonych aspektach socjalnych, które okazały się daleko odbiegać od dopuszczalnych warunków życia i pracy zatrudnionych robotników:

⁶⁸⁰Kwestionariuszbadawczy“*The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*“, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 4, M.P.

⁶⁸¹ Zagadnieniu kastowości z większą dokładnością przyjrzymy się w dalszej części analizy.

⁶⁸² Zob. http://www.sdpi.org/sdc/12thsdcontact_us.html, dostęp. 21.10.2019.

⁶⁸³Dr Saba Gul Khattakczłonkini Planning Commission of Pakistan sektora socjalnego oraz Visiting Research Fellow, SDPI w Islamabadzie.

większość robotników to migranci z innych części Pakistanu (głównie Pendżab i Północno-Zachodnia Prowincja Pograniczna). Warunki bytowania ponad połowy pracowników cegielni znajdują się poniżej progu ubóstwa; zamieszkują domy *kutch* / *pucca* znajdujące się przy fabrykach. Brakuje bieżącej wody, latryn, odpowiedniej kanalizacji i drewna opałowego do gotowania. Robotnicy mają ograniczony dostęp do opieki zdrowotnej i szkolnictwa. Większość pracowników korzysta z prywatnej opieki lekarskiej; Największy odsetek syndromów chorobowych dotyczy pracowników formujących cegły (ból pleców, nóg, stawów), co powodowane jest wymuszoną postawą ciała. Niewielka liczba dzieci korzysta ze szkolnictwa⁶⁸⁴.

Te dane jednoznacznie ukazują, że jakość życia robotników sytuuje ich w miejscu skrajnego ubóstwa. Domostwa typu *kutch*a i *pucca* często występują w Azji Południowej. *Kutch*a (hindi. surowy, niedojrzały⁶⁸⁵) umożliwiają bardzo skromny standard mieszkaniowy i są raczej tymczasowym rozwiązaniem. Wykonuje się je przy użyciu naturalnych materiałów, jak przykładowo błoto zmieszane z gliną i słomą lub trawą. Często takie budownictwo spotyka się na terenie Indii, Pakistanu, Bangladeszu, głównie na obszarach wiejskich, gdzie zamieszkiwane są przez najuboższą ludność. Ze względu na jakość materiałów i prowizoryczną konstrukcję nie dają one schronienia od zmieniających się warunków atmosferycznych. Z kolei *pucca* (hindi. solidny⁶⁸⁶) wykonywane z materiałów dobrej jakości, takich jak kamień, cegły, cement i drewno, są trwalszym rodzajem zabudowy i umożliwiają stałe zamieszkanie. Wyposażone są w podłogę, dach i ściany zewnętrzne będące dobrą osłoną przed słońcem i opadami deszczu⁶⁸⁷. *Pucca* to zdecydowanie lepsze rozwiązanie mieszkaniowe przeciwstawione niedogodnym warunkom życia w domostwach *kutch*a⁶⁸⁸, zdarza się, że *pucca* buduje się w miejscach zniszczeń spowodowanych katastrofami naturalnymi⁶⁸⁹. Badaczka wspomina, że standard mieszkaniowy robotników fabryk cegły jest trudny również ze względu na brak dostępu do bieżącej wody i latryn, przez co warunki sanitarne sprzyjają rozwojowi chorób, które w momencie braku dostępu do sektora medycznego są realnym problemem społeczności takich osiedli.

⁶⁸⁴ Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsdsc/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁸⁵ Fatmi, Z., Avan, B. I., *Demographic, socio-economics and environmental determinants of utilisation of antenatal care in a rural setting in Sindh, Pakistan. Journal of Pakistan Medical Association*, 52 (4), 138-142. Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Pucca_housing, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁸⁶ Ibidem.

⁶⁸⁷ Źródło: <https://data.gov.in/keywords/kutch-house>, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁸⁸ R. M. Saddozai, J. Hussain, M. Shah, A. Manan, *Descriptive Analysis of Determinants of Quality of Housing in Pakistan*, Gomal University Journal of Research, Vol 29 No 2: December 2013, źródło: <http://www.gujr.com.pk/index.php/GUJR/article/view/383/247>, dostęp: 9.02.2021.

⁶⁸⁹ Zob. <https://www.quora.com/What-is-the-difference-between-kacha-house-and-pucca-house>, dostęp: 21.10.2019.

Standardy zapewnione przez pracodawców cegielni niewiele różnią się od opisanych wyżej warunków życia mieszkańców *kutch*a. Robotnicy zmuszani są do pracy przekraczającej ich fizyczne możliwości, dzień pracy w fabryce trwa do 14 godzin przez sześć dni w tygodniu⁶⁹⁰ co rzutuje na choroby zawodowe, osłabienie organizmu i ogólny stan zdrowia, także częstość występowania chorób śmiertelnych⁶⁹¹:

Warunki zdrowotne w społecznościach klasyfikowanych jako kastowe są bardzo złe, często rejestruje się występowanie chorób wśród przedstawicieli domostw. Ponieważ zamieszkują oni tereny bez kanalizacji i udogodnień sanitarnych, co powodowane jest zaniedbaniami ze strony władz, są bardziej podatni na choroby takie jak gruźlica i wirusowe zapalenie wątroby typu B i C⁶⁹².

Al Jazeera opublikowała na swoim portalu jeszcze w 2014 roku artykuł podejmujący temat pakistańskich fabryk tego sektora przemysłu. W treści publikacji *Pakistan kiln workers live like slaves* pojawiają się fragmenty wywiadu z informatorem, 32-letnim Reshmanem, który opowiada o doświadczeniach związanych z pracą w fabryce, nie pojawia się jednak informacja o jego przynależności religijnej:

Jesteśmy obiektem psychicznego znęcania się i wykorzystywania seksualnego przez właścicieli cegielni (...) Jeśli którykolwiek mężczyzna będący członkiem rodziny zdoła uciec z fabryki, właściciele mszczą się na kobietach (...) Nie ma tutaj żadnego prawa zapewniającego nam ochronę. Właściciele zastraszają nas poważnymi konsekwencjami kiedy żądamy podwyżek za naszą pracę⁶⁹³.

Większość pracowników cegielni wykonuje tą pracę z powodu ubóstwa i spuścizny pokoleniowej. Przez swój podatkowy charakter, system pożyczek i zaliczek zmusza się ich do niewolniczej pracy. Niewielka liczba pracowników zawiera pisemny kontrakt z cegielnią, natomiast pozostali bazują na umowie ustnej. Wynagrodzenie ustala się na podstawie ilości wykonanych lub przetransportowanych cegieł. Średnio dzień pracy trwa od 11-13 godzin⁶⁹⁴.

⁶⁹⁰ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁹¹ Więcej na ten temat w: S. Shaikh, Shiraz, A. A. Nafees, V. Khetpal, A. A. Jamali, A. M. Arain, A. Yousuf, *Respiratory symptoms and illnesses among brick kiln workers: a cross sectional study from rural districts of Pakistan*, *BMC Public Health* **12**, 999 (2012), źródło: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-999>, dostęp: 10.02.2021.

⁶⁹² Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of Dalit Studies, New Delhi 2008, s. IX, Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 2.11.2019.

⁶⁹³ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

⁶⁹⁴ Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsdc/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

Cegielnie w Pakistanie niosą ze sobą mroczne dziedzictwo dla rodzin robotniczych. Te fabryki pozostają obozem pracy i miejscem życia całych pokoleń chrześcijan i innych wyznań niskich kast uwikłanych w proceder pożyczkowych nadużyć. W zasadzie można powiedzieć, że dziedziczona jest spuścizna kasty najniższej, która zamyka drogę społecznego awansu. Pracownicy, najczęściej osoby niepotrafiące czytać i pisać, stają się niewolnikami cegielni i systemu pożyczkowego, w który zostają zmanipulowani bez praktycznej świadomości konsekwencji zawieranych kontraktów. Abstrahując od wątku interpretacji zależności dłużników w kontekście analizy fabryk cegły, należy wnikać w specyfikę struktury kastowej, która już kilkakrotnie została przytoczona, ponieważ ten wątek pozwoli lepiej zrozumieć pozycję mniejszości chrześcijańskich w pakistańskim społeczeństwie.

Kastowość społeczeństwa pakistańskiego jako czynnik wykluczenia mniejszości chrześcijańskiej⁶⁹⁵

Określając chrześcijan - używamy konkretnego słowa chuhra to rodzaj kasty - chuhra znaczy niską kastę osób, którzy są nieczyści i nie-święci⁶⁹⁶.

Muzułmanie południowoazjatyccy są grupą specyficzną ze względu na praktykowaną stratygrafię społeczeństwa uobecniającą się w podziałach kastowych, które niewątpliwie są elementem pozostającym spuścizną w mentalności kultury pakistańskiej, wywodzącej się jeszcze z czasu przed formalnym utworzeniem niezależnego terytorialnie Pakistanu. Kastowość społeczeństwa pakistańskiego reguluje wzajemne zależności międzyludzkie oraz ustala konkretną hierarchię o cechach nienaruszalnych i dużo bardziej surowych niż te potencjalnie wynikające z doktryny religijnej. Nie jest to jednak kastowość przekładalna w skali 1:1 z jej indyjską pierwotną wersją, ponieważ islam – przynajmniej na poziomie doktrynalnym – nie posługuje się tak rozumianymi podziałami społecznymi jak model kastowy. W Pakistanie jednak, będącym w dalszym ciągu dziedzictwem wspólnej z Indiami koegzystencji na wielu historycznych etapach, jednym z pierwszych pytań osobistych jakie można usłyszeć w sytuacji publicznej, jest pytanie o to „Z jakiej kasty się wywodzisz?": *Kasta jest tak*

⁶⁹⁵A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalecy? Uwagi na temat kastowości wśród muzułmanów w Azji Południowej*, [w:] *Polityka i społeczeństwo w świecie islamu*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 254.

⁶⁹⁶Kwestionariusz badawczy „*The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*“, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 3, M.P.

ważna i konieczna w Pakistanie, że nawet idąc ulicą i rozmawiając z przechodniami, pierwsze pytanie jakie usłyszysz będzie dotyczyło twojej przynależności kastowej. Stało się to bardzo ważnym elementem tożsamości⁶⁹⁷. Podobnie prześladowania z powodu przynależności kastowej przeplatają się (bądź różnicują) z prześladowaniem *stricte* religijnymi. Niskie kasty chrześcijan, hindusów lub muzułmanów, doświadczają dyskryminacji ze strony wyżej postawionych współwyznawców islamu i hinduizmu: takie społeczności często są określane jako *nietykalni* przez wyższe kasty zarówno *hinduskie* jak i *muzułmańskie*⁶⁹⁸. Tak więc niedotykalność nie jest przypisywana jako element identyfikujący tożsamość religijną lub automatycznie wynikający z obranego wyznania religijnego.

Przyjrzyjmy się zatem pakistańskiemu rozumieniu tego zagadnienia oraz jego funkcjonowaniu w tym społeczeństwie większościowo muzułmańskim, oraz zastanówmy się przy tym nad skutkami podziałów kastowych wobec mniejszości religijnych, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji chrześcijan. Zdaje się bowiem, że nie jest to kwestia wyraźnie w Pakistanie nazywana i identyfikowana. Nie pociąga też za sobą dalszych działań mających na celu regulowanie zachowań dyskryminujących:

Rząd pakistański nie uznaje kwestii kastowej jako problemu i zaprzecza występowaniu w kraju opartej na kastach dyskryminacji. Jednak rzeczywistość jest zupełnie inna, ponieważ kastowość odgrywa główną rolę w określaniu społecznego statusu. Społeczeństwo Pakistanu jest mocno spolaryzowane przez kategorie posiadania-nieposiadania, miasta-wsi, mężczyzn-kobiet, muzułmanów-niemuzułmanów, wyższych-niższych kast⁶⁹⁹.

Surinder S. Jodhka w publikacji *Caste in contemporary India*⁷⁰⁰, będącej rezultatem wieloletnich wysiłków badawczych nad analizą systemu kastowego w północnych Indiach, gdzie ten model przejawia się w zróżnicowanych społecznościach wyznaniowych, dokonał ważnych uogólnień ukazujących żywotność takiego systemu hierarchizowania społeczeństwa oraz jego elastyczność w adaptacji do nowych warunków towarzyszących rozwojowi technologicznemu. Mimo, że jego organizacja i logika hierarchiczności ewoluują pod wpływem nowej sytuacji społecznej, myślenie

⁶⁹⁷ Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 4.11.2019.

⁶⁹⁸ Ibidem.

⁶⁹⁹ Ibidem.

⁷⁰⁰ A. De Heering, Surinder S. Jodhka, *Caste in contemporary India*, South Asia Multidisciplinary Academic Journal, Book Reviews, źródło: <https://journals.openedition.org/samaj/4089>, dostęp: 26.03.2021.

kastowe nadal obecne jest w umysłowości mieszkańców, tworząc struktury, kategoryzacje, ale i formy relacji zależności z udziałem zjawisk dyskryminacji i dominacji, które są w ten system niejako wpisane oraz posiadają wielowiekową tradycję. Publikacja podaje metodologię badania z przyjęciem perspektywy grupy marginalizowanej, a więc jest prowadzona z pozycji oddolnej, która jest w tym wypadku związana doświadczeniem dyskryminacji. Jodhka przesuwając punkt ciężkości w konceptualizacji systemu kastowego poprzez pryzmat kategorii tradycji i modelu władzy, podkreślając jego ładunek instytucjonalizujący, upokorzenie jako praktykę społeczną i kulturową. Jego podejście badawcze nacechowane jest społecznym zaangażowaniem, co odróżnia prowadzone badania względem teoretycznych tradycji lat dziewięćdziesiątych. Nie jest to jednak zupełnie świeża optyka postrzegania zjawiska, ponieważ w podobnym czasie prowadzone są rozległe studia nad społecznościami dalitów realizowane przez Indian Institute of Dalit Studies (IIDS) i badacze takich jak Zelliott⁷⁰¹, Omvedt⁷⁰², Teltumbde⁷⁰³. To zdecydowany przełom dla przedstawicieli takich grup, które wcześniej nie miały udziału w publicznym dyskursie. Jodhka zauważa również, że zmiany w systemie kastowym wynikają z ruchów oddolnych – przykładowo, z inicjatyw emancypacji dalitów – lub odgórnie, poprzez decyzje państwowe. Każda taka częściowa ingerencja w strukturę modelu niesie ze sobą opór przeplatany upokorzeniem, żądzą statusu i społecznymi przywilejów oraz chęcią dominacji w hierarchii.

Kiedy Pakistan był jeszcze na etapie pozostawiania projektem państwa, którego pomysłodawcą był Muhammad Ali Jinnah, ojciec-założyciel był świadomy głębokich konsekwencji kastowej stratyfikacji na subkontynencie indyjskim. Jinnah podkreślał, że Pakistan ma być państwem wolnym od dyskryminacji mniejszości z powodu panujących podziałów kastowych i religijnych. Polityk zapewniał, że nie przeoczył ani interesów, ani pozycji „nisko-kastowych” oraz zamierza zabiegać o ich obronę, realizując projekt narodowościowy i konstytucyjny nowego kraju:

Chciałbym przybliżyć stanowisko Ligi Muzułmańskiej. Jeśli chodzi o rejestrowane kasty i inne mniejszości, ich słuszne roszczenia będą musiały zostać zaspokojone, zanim zostanie osiągnięte całkowite rozstrzygnięcie wobec tej sprawy. Moim przyjaciółom spośród rejestru kast mogę

⁷⁰¹ E. Zelliott, *An Anthology of Dalit Literature: Poems*, Gyan Publishing House, Delhi 1992.

⁷⁰² Omvedt, Gail, *Dalit visions: the anti-caste movement and the construction of an Indian identity*, Orient Longman, New Delhi 1995.

⁷⁰³ A. Teltumbde, *Globalization and Caste*, Contemporary Voice of Dalit, Volume 3, Issue 2, 2010, s. 101-138, źródło: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0974354520100201>, dostęp: 26.03.2021.

powiedzieć, że nigdy nie przeoczyłem ich interesów i stanowiska, mogę także twierdzić, że w przeszłości zrobiłem wszystko co mogłem by udzielić im pomocy i zapewnić ochronę, także zabezpieczyć ich przyszłość podczas planowania zapisu konstytucji, ponieważ uważam, że krzywdy i niesprawiedliwość, które wyrządzano im od wieków, nie powinny być kontynuowane przez żadną cywilizowaną formę rządów⁷⁰⁴.

Obok takich deklaracji, znalazły się zapisy konstytucyjne, jak ten mówiący o islamie jako religii państwowej oraz nakazie elekcji osób wyznania muzułmańskiego do pełnienia funkcji głów państwa, czyli prezydenta i premiera⁷⁰⁵. Artykuł 227 podkreśla, że całość konstytucji podlega przede wszystkim wykładni islamskiej: *Wszystkie istniejące prawa muszą zostać dostosowane do nakazów islamu jakie określa Koran i Sunna*⁷⁰⁶. Większość przepisów o dyskryminującym charakterze zostało jednak wprowadzonych podczas okresów stanu wojennego powodowanych kolejnymi zamachami stanu z inicjatywy wojskowych generałów, takich jak chociażby Zia Ul Haq, który dodał do Art. 295 Kodeksu Karnego paragraf B oraz C odnoszące się do zniesławienia Koranu lub proroka islamu⁷⁰⁷. Podobnie poprzez artykuł 260 konstytucji wykluczono z muzułmańskiej *ummy* ahmadytów, odbierając im oficjalnie status wyznawców islamu⁷⁰⁸. Art. 36 konstytucji podejmuje wątek obrony grup mniejszościowych: *Państwo będzie chronić uzasadnione prawa i interesy mniejszości, zapewniając im należytą reprezentację pośród służb państwa i prowincji kraju*⁷⁰⁹. Natomiast w artykule 38 pojawiają się formalne zapewnienia o zabezpieczeniu pracy i życia obywateli niezależnie od wyznawanej religii, przynależności kastowej, czy nawet płci:

Państwo powinno:

(a) zapewnić godne warunki życia dla obywateli, niezależnie od ich płci, kasty, wyznania czy rasy, poprzez podnoszenie ich standardu życia, zapobiegając skupianiu dobrobytu oraz środków produkcji i dystrybucji w rękach niewielkiej grupy obywateli, co byłoby szkodą dla interesu ogólnego, oraz poprzez zapewnienie odpowiedniego prawa pracy pomiędzy stronami zatrudniającą i zatrudnianym, posiadaczami ziemskimi i najemnikami.

⁷⁰⁴ Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 4.11.2019.

⁷⁰⁵ Ibidem.

⁷⁰⁶ Źródło: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-pakistan/>, dostęp: 4.11.2019.

⁷⁰⁷ Zob. źródło: <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html>, dostęp: 6.11.2019.

⁷⁰⁸ Źródło: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-pakistan/>, dostęp: 4.11.2019.

⁷⁰⁹ Ibidem.

- (b) zapewnić wszystkim obywatelom, odpowiednio do dostępnych zasobów krajowych, warunki pracy i odpowiednie środki do życia wraz z dostosowanym do nich odpoczynkiem i czasem wolnym;
- (c) zapewnić wszystkim osobom zatrudnionym w służbach państwowych Pakistanu lub innych, zabezpieczenie społeczne poprzez obowiązkowe ubezpieczenia społeczne lub w inny sposób.
- (d) zapewnić podstawowe potrzeby życia, takie jak wyżywienie, ubranie, zakwaterowanie, szkolnictwo i medyczne środki, dla wszystkich obywateli niezależnie od ich płci, kasty, wyznania lub rasy, w sytuacji trwałej lub czasowej niezdolności do utrzymania się z powodu kalectwa, choroby lub bezrobocia⁷¹⁰;

Postaramy się sięgnąć głębiej i stwórzmy definicję strukturyzacji kastowej. Kasta to nic innego jak zamknięta, endogamiczna grupa społeczna wyodrębniona w oparciu o wyznawane przepisy prawne lub religijne, usankcjonowana zwyczajowo. Ponadto, przynależność kastowa jest dziedziczona pokoleniowo, podobnie jak przynależność do pełnionej funkcji zawodowej, która często wiąże się z konkretną grupą⁷¹¹. Słowo „kasta” wywodzi się z języka portugalskiego, znacząc „urodzenie” czy „różnicę”⁷¹². Dla uściślenia zakresu znaczenia tego pojęcia warto sięgnąć po jedną z definicji słownikowych. *Słownik etnologiczny* wydany pod redakcją Zofii Staszczak podaje następującą propozycję definiowania kasty:

zamknięta grupa społeczna, której członkostwo nabywa się przez urodzenie, wyróżniająca się endogamią, odrębnością kultury, w tym także uprawianiem wyspecjalizowanych zajęć, oraz określonym statusem odmiennym od statusu innych grup tego rodzaju lub reszty społeczeństwa. K. może występować w ramach systemu kastowego (np. w Indiach) lub też w społeczeństwie fragmentarycznie kastowym. To ostatnie jest w zasadzie otwarte, lecz ma jedną lub kilka wyodrębnionych grup napiętnowanych niską pozycją (...) Definicje k. różnie akcentują znaczenie poszczególnych czynników wyróżniających i uznanych za istotne, a więc dziedziczność statusu, także dziedziczność wykonywanych zajęć - specjalizacji produkcyjnej i usługowej, opozycję czystości rytualnej i nieczystości, hierarchizację więzi pokrewieństwa, zamkniętość wyrażającą się endogamią i niemożnością zmiany przynależności⁷¹³.

Zalążki systemu kastowego sięgają trzech i pół tysiąca lat wstecz, łącząc się z migracją Ariów przybywających z terenów Środkowego Wschodu. System nie obejmował

⁷¹⁰ Ibidem.

⁷¹¹ A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 255.

⁷¹² E. Nowacka, *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy*, w: Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna, red. G. Kubica, H. Rusek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 254.

⁷¹³ *Kasta* [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1987, s. 169.

klasyfikacją rdzennej ludności Drawidów, a więc samoistnie wytworzyła się dodatkowa kasta *siurdów* (służących) i późniejszych niedotykalnych (dalitów), którzy w Indiach stanowią ok. 20% społeczeństwa⁷¹⁴. Wewnętrznie *siurdowie* również nie byli grupą homogeniczną, ale podlegali dalszym podziałom kastowym.

Indie po uzyskaniu niepodległości ale i w wyniku starań Gandiego, oficjalnie zdelegalizowały niedotykalność, otwarto również drzwi świątyń dla przedstawicieli nieczystych kast⁷¹⁵. Termin niedotykalności, jest raczej nazewnictwem eksternalnym względem Indii, ponieważ posiada swe źródło w języku angielskim. Wobec kast nieczystych, używa się każdorazowo odpowiedniej nazwy, często odnoszącej się do zawodu lub konkretnej funkcji. Natomiast ta nazwa ma w sobie wpisaną nieczystość, z racji światopoglądu wpisanego w porządek kastowy. Ostatnio, dzięki inicjatywie Gandiego, wprowadzono eufemizujący termin „dzieci Hariego” – „dzieci Boga”⁷¹⁶. Słowo *Hari* jest znane w Pakistanie, gdzie nazywa się tak społeczności dalitów zajmujących się budownictwem chat wykonywanych z błota i słomy lub trawy⁷¹⁷. Szczególnie interesujące dla rozumienia fenomenu kast w społeczeństwach Azji Południowej jest sięgnięcie do optyki stworzonej przez Louisa Dumonta w *Homo hierarchicus*, na czym przez chwilę skupimy.

Dumontowski *homo hierarchicus*: Indie a Pakistan

Analiza Dumonta jest nam potrzebna aby zgłębić to, co pozostaje pod powierzchnią dyskursu obrony praw mniejszości religijnych i dyskursu na temat prześladowań religijnych tych mniejszości, które są udziałem zarówno obywateli Indii jak i Pakistanu, przy czym, jednym z czynników je warunkujących jest mentalność podziałów kastowych i wpisana w nią wykluczająca matryca czystości i nieczystości. Dumont pisze o tym, że tradycyjne społeczności nie znają kategorii aksjologicznych wolności i równości, do których praktyki zobowiązuje nas model ideologiczny zachodu: społeczeństwa tradycyjne, które nie znają równości i wolności jako wartości i

⁷¹⁴

Źródło: http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne__gwalcone__wieszane__Kobiety_z_najnizszych.htm l, dostęp: 1.11.2019.

⁷¹⁵L. Dumont, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przeł. Lebeuf, Anna, NOMOS, Kraków 2009. s. 103.

⁷¹⁶Ibidem.

⁷¹⁷ Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

którym w sumie obce jest pojęcie jednostki, mają u podstaw ideę człowieka jako członka zbiorowości⁷¹⁸.

Opisywana przez Dumonta idea *homo hierarchicus* może posłużyć do scharakteryzowania wielu społeczeństw w skali globalnej. Aby odsłonić mechanizmy rządzące takim modelem myślowym autor przygląda się systemowi kastowemu w Indiach. Dumont, będąc przedstawicielem socjologicznej szkoły francuskiej wykazywał skupienie na badaniach binarnych par przeciwieństw usankcjonowanych kulturowo. Najważniejszymi z nich są opozycyjne względem siebie kategorie: natura-kultura; tradycja-nowoczesność; sacrum-profanum; czyste-nieczyste; endogamia-egzogamia; jednostka-społeczeństwo; prawe-lewe; dar-transakcja, mniejszość-większość; część-całość. U Dumonta spotykamy dychotomie ujęte w pary: włączające-wyłączane; holizm-indywidualizm; hierarchia-egalitaryzm⁷¹⁹. W przypadku modelu kastowego lub nawet idei muzułmańskiej *ummy*, jednostka jest wtopiona w spójną całość i działa na rzecz całego systemu, człowiek reprezentuje zbiorowość:

nacisk jest położony na społeczeństwo w całości, jako Człowieka zbiorowego; ideał określa się przez organizację społeczności zmierzającą do osiągnięcia pewnych celów (ale nie do uzyskania indywidualnego szczęścia). Chodzi przede wszystkim o uporządkowanie, hierarchię – każdy poszczególny człowiek powinien się przyczyniać do globalnego ładu, a sprawiedliwość polega na proporcjonalnym podziale funkcji w obrębie całej grupy⁷²⁰.

Przeciwieństwem tego jest model postrzegania jednostki w kulturach zachodnich, gdzie zdaniem Dumonta indywidualizm i ujednostkowienie, które nie są uwarunkowane biologicznie, natomiast zdecydowanie są elementem zakorzenionej w mentalności społeczeństw ideologii:

Jednostka jest prawie święta, absolutna, nic nie jest ważniejsze od jej słusznych wymagań (...) Słowem – monada; cała ludzkość składa się z monad, koegzystujących tak, by w miarę możliwości uniknąć problemu braku harmonii między nimi (...) Często mówi się o rzekomym antagonizmie między „jednostką” a „społeczeństwem”, w którym to ostatnie jawi się jako jakaś nieludzka reszta: tyrania liczb, nieunikniony gwałt przeciwstawiony jedynej psychologicznej i moralnej rzeczywistości, którą uosabia jednostka⁷²¹.

⁷¹⁸Ibidem, s. 53.

⁷¹⁹Ibidem, s. 16.

⁷²⁰Ibidem, s. 139-140.

⁷²¹Ibidem, s. 18.

W takim rozumieniu obie reprezentacje – indyjska oraz zachodnia – pozostają ideą na poziomie projektu. Autor ukazuje strukturę hierarchiczną na przykładzie kastowości, która według niego stanowi modelowy przykład stopniowalnego kategoryzowania grup społecznych indyjskiej zbiorowości z uwzględnieniem matrycowania pozycji pierwszeństwa i nierównorzędności (podległości wynikającej z usytuowania na drabinie kastowej), przyjmując jako czynnik różnicujący nadrzędny opozycję czystości i nieczystości w dyskursie obrzędowo-religijnym. Hierarchia kastowa ustanawia wertykalny porządek, który wyznacza statyczne podziały grupowe, wyznaczając jednostce ograniczoną perspektywę funkcjonowania w danej pozycji systemu. Wariant holistyczny i hierarchiczny uwidacznia się w retoryce biblijnej i hinduistycznej. Chrześcijanie ukazani są jako członki ciała Chrystusa, nad którymi góruje sam Chrystus, będący głową kościoła. Jest to szczególnie ważne w myśli protestantyzmu. Myśl indyjska z kolei odnosi się do wyobrażenia o mitycznym królu Mahapuruszy, którego poszczególne części ciała reprezentowane są przez trzy indoaryjskie warny: głowa – bramini; górny tułów –kasztrijowie; dolny – wajsjowie; To ten podział stanowił fundament dalszego wyodrębnienia się tak zwanych dżati– kast. Jak podaje Tomasz Sikora w poprzedzającym część właściwą książki artykule: *Louis Dumont - między hierarchią a egalitaryzmem*, bardzo ciekawym jest wskazane przez Dumonta zestawienie tych dwóch metafor obrazujących wspólnotę religijnego społeczeństwa z użyciem wzoru pracłowieka, ponieważ doświadczenie historyczne udowadnia, że indyjski *nie zdołał skutecznie zainicjować procesu indywidualistycznej transformacji indyjskiego społeczeństwa, chrześcijański zaś w odniesieniu do społeczeństw Zachodu wykazał się pod tym względem wyjątkową efektywnością*⁷²². Dumont we wstępie podkreśla także, że ideologia systemowa kast jest przeciwieństwem charakteryzującej społeczeństwa zachodnie teorii egalitaryzmu. Z tego właśnie względu pierwszą reakcją przeciętnego człowieka spotykającego się z zagadnieniem kastowości będzie sprzeciw i awersja dyktowana nieznajomością tego rodzaju kulturowej struktury, będącej dla subkontynentu czymś naturalnym i porządkującym funkcjonowanie wspólnoty. Narracja zachodnia, budowana przez przedstawicieli sektora obrony praw człowieka, również do tego zagadnienia odnosi się tylko powierzchownie, dostrzegając rezultaty funkcjonowania kastowej stratyfikacji w aktach dyskryminacji i ostracyzmu nietykalnych. Jest to reakcja naturalna dla reprezentanta kultury zachodniej, nie

⁷²²Ibidem, s. 20.

będącego posiadaczem rozwiniętej kompetencji międzykulturowej obejmującej znajomość i rozumienie zasad życia społecznego w Indiach.

Erich Fromm, reinterpreting psychoanalizę Freuda utrzymywał, że jest ona formą „psychologii społecznej”, gdzie jednostkę należałoby ujmować w zawieranych przez nią relacjach z innymi. Fromm również zaobserwował, że system społeczny wpływa na jednostki w sposób zgodny z kulturowym (i gospodarczym) kontekstem danej epoki⁷²³. Tak więc jego zdaniem społeczeństwo feudalne kształtowało model życia jednostki funkcjonującej w relacji zależności ról społecznych chłopca i szlachcica. Gospodarka rynkowa i ideologia kapitalizmu z kolei generuje postawy konsumenckie i typ człowieka-konsumenta. Kulturowy kontekst w szerokiej ramie społeczeństwa poprzez skomplikowane sploty wzorów kultury kształtuje typy społecznych jednostek. Ta perspektywa jest dodatkowo pomocna w zrozumieniu opozycyjnych modeli funkcjonowania jednostki czy też zbiorowości kastowych, kolejno w realiach zachodnich i azjatyckich. Definiując pojęcie kasty należałoby skłonić się najpierw ku jego etymologii. *Castus* języka łacińskiego oznacza „czysty”, a słowo kasta prawdopodobnie było używane przez Hiszpanów i wprowadzone na obszar subkontynentu indyjskiego przez Portugalczyków jeszcze w połowie XV wieku⁷²⁴. Długo dyskurs opisujący społeczeństwa indyjskie nie uwzględniał rozróżnienia pomiędzy pojęciami kasty i plemienia. Stosowano je zamiennie. System kastowy nie reprezentuje wartości równości i wolności, a przez to wśród zachodnich badaczy i komentatorów jego analizy wygenerowały najróżniejsze stanowiska z mniejszym lub większym obciążeniem wartościującym. Dumont definiując kastę podąża za myślą Celestina Bougle’a i dalej J.H. Huttona:

System kast dzieli ogół społeczeństwa na dużą liczbę grup dziedzicznych, zróżnicowanych i powiązanych ze sobą ze względu na trzy cechy: separację w dziedzinie małżeństwa i bezpośredniego lub pośredniego kontaktu (pożywienie); podział pracy – każda z grup ma wywodzącą się z teorii lub z tradycji profesję, od której jej członkowie mogą się oddalić tylko w pewnych granicach; w końcu hierarchię, która porządkuje grupy jako relatywnie wyżej lub niżej wobec siebie postawione⁷²⁵.

⁷²³ A. Elliot, *Współczesna teoria społeczna*, PWN, Warszawa 2011, s. 41.

⁷²⁴ L. Dumont, *Homo hierarchicus*.... s. 69.

⁷²⁵ Ibidem., s. 69.

Mimo, iż kasta jest jednostką społeczną w *quasi* organicznym systemie społecznym, na tyle podobną na różnych krańcach Indii, by ją rozpoznać od razu, jej natura jest na tyle zmienna, że utrudnia stworzenie zwięzłej definicji⁷²⁶.

Dumont w dalszej części dookreśla, że kasta jest także swego rodzaju *mentalnością*, *stanem ducha*⁷²⁷. Nietykalni znajdujący się na dole hierarchii wewnętrznie są kastą zróżnicowaną, ponieważ w jej skład wchodzi wiele pod-kast⁷²⁸. Kasta na zewnątrz jednolita – od środka jest podzielona na wiele mniejszych części. Najprościej chyba przyjąć mikroskalę dla analizy takiej stratyfikacji, skupiając się na wybranej społeczności wioskowej. W analizie zjawiska kastowości wykorzystywano metodologie badawcze różnego typu: instytucjonalne, dysfuzjonistyczne, historyczne, porównawcze i terenowe. Hipotezy czynione przez m.in. M.N. Srinivasa⁷²⁹ wyodrębniają na szczycie hierarchii „kastę dominującą”, która w przypadku społeczności wioskowej, może być uosabiana przez *zaminardów*, a więc posiadaczy ziemskich dysponujących aktem własności wybranych terenów. Pojawiło się także pojęcie *sanskrytyzacji* jako postawy naśladowania braminów, czyli najbardziej prominentnej kasty, w celu zmiany pozycji społecznej zajmowanej dotychczas. Aby ten złożony fenomen zrozumieć, Dumont podkreśla, że trzeba przyjąć optykę systemową i prowadzić analizę całościowo tą strukturę ujmującą, jeśli samo zdefiniowanie pojedynczej kasty nastęrcza tak wiele trudności. System kastowy w ogóle znamionują dwie możliwe wykładnie: empiryczna i ideologiczna. Faktycznie społeczeństwo jest zbiorem wielu różnorodnych grup nazywanych kastami, które pozostają w nierównorzędnych do siebie zależnościach. Dumont nazywa system kastowy instytucją panindyjską ze względu na powszechność jej występowania (Pakistan na drodze dyfuzji kultur, sposobów myślenia i religii nie powinien zostać tu pominięty). Wymiar ideologiczny związany jest z kolei z systemem idei i wartości rządzącym tym fenomenem i poprzez konkretne zasady tworzy porządek klasyfikacyjny kast⁷³⁰. Kluczową dla Dumonta jest ukryta struktura opozycji czystości – nieczystości.

Opozycja czystego i nieczystego jest faktem niezwyklej wagi, ponieważ przenosi nas bezpośrednio w ściśle strukturalny świat: to całość rządzi częścią, a całość ta pojmowana jest

⁷²⁶Ibidem, s. 87.

⁷²⁷Ibidem, s. 86.

⁷²⁸Ibidem.

⁷²⁹Ibidem, s. 81.

⁷³⁰Ibidem, s. 87.

niezwykle rygorystycznie, jako oparta na opozycji. Nie ma zresztą innego sposobu zdefiniowania całości niż tylko jako różnej od zwykłego zbioru elementów. (...) zainteresowanie czystym i nieczystym jest (...) stałą cechą hinduskiego życia⁷³¹.

Mary Douglas w *Czystość i Zmaza* odwołuje się do pary opozycji czystości i brudu, która silnie zakorzeniona jest w mentalności społeczeństw tradycyjnych ale i współczesnych⁷³². Czystość jednoznacznie konotuje inne kategorie, takie jak: ład, bezpieczeństwo, prawidłowość, harmonia. Ta para opozycji nie wyczerpuje zakresu innych różnicowań i hierarchizacji wewnątrz porządku kastowego, ale jest najważniejszym elementem pozwalającym przybliżyć się interpretacji pozycji mniejszości chrześcijańskich społeczeństw południowo-azjatyckich, którym nie da się odmówić form systemowości kastowej, jak w przypadku zmodyfikowanej, przecież jego pakistańskiej wersji. Opozycja czystego i nieczystego ukazuje ostry kontrast pomiędzy braminami i nietykalnymi. Remedium na nabytą w kontaktach nieczystość jest praktyka ablucji, na ogół będąca kąpielą. Nieczystość jest sprzężona z nietykalnością i przez pewien okres, aż do momentu oczyszczenia osoba taka pozostaje „nietykalnym”⁷³³.

Na południu kraju golibroda jest mistrzem ceremonii pogrzebowej i dlatego ciąży na nim nieczystość. Podczas połogu i menstruacji we wszystkich regionach Indii, oprócz kraju Marathe, pracz bierze na siebie obowiązek prania brudnej bielizny. W tych przypadkach pracz i golibroda są specjalistami od nieczystości, z racji swoich funkcji stale żyjącymi w stanie podobnym do tego, przez który jedynie chwilowo przechodzą ludzie, którym służą⁷³⁴.

Zabezpieczając przed nieczystością inne kasty, niedotykalni zmuszeni są poruszać się po osobno wyodrębnionych osadach, nawet poza wioskami (mogą to być dzielnice lub przysiółki). Nie korzystają z reguły ze wspólnych studni. Kontakt ze skórą jest jednym z czynników sankcjonujących społecznie nieczystość. Najliczniejszą siłę roboczą na terenach agrarnych stanowią tak zwani czamarowie, zajmujący się skórami. W okręgu tamilskim znanymi z nieczystości są *paRaiyar*– ludzie bębnów, których membrany wykonuje się ze skóry zwierzęcej.

⁷³¹ Ibidem, s. 99.

⁷³² M. Douglas, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007, s. 14.

⁷³³ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 105.

⁷³⁴ Ibidem.

Dumont wykazuje, że opozycja czyste – nieczyste była na tych terenach silnie zakorzeniona na długo przed oficjalnym rozpoczęciem funkcjonowania systemu kastowego. *Księga Praw Manu* – *Manusmryta* z III w. n.e. podaje dwanaście rodzajów wydzielin w znaczeniu nieczystości. Ślina i ekskrementy są wydzielinami wewnętrznymi, do których używa się „ręki do nieczystości”, czyli lewej dłoni⁷³⁵. Istniało także rozróżnienie w przedmiotach użytkowych lub tkaninach, materiałach szlachetnych, które warunkowało łatwość lub trudność w oczyszczeniu takiego przedmiotu z nieczystości. Przedmioty gliniane nie były myte, ale wymieniane na inne; naczynia wykonane z brązu były przeznaczone do ablucji. Wartościowano poprzez wyobrażenie o czystości materiały szlachetne: jedwab był czystszy od bawełny, złoto od srebra⁷³⁶. Przykładało się bardzo dużą wagę do personalizacji przedmiotów, można otrzymać nowe ubranie lub naczynie, ale nie można już korzystać z ubrania używanego przez kogoś innego: *mówi się, że czyjeś własne łóżko, ubranie, żona, dziecko, naczynie na wodę są czyste dla danej osoby, lecz nieczyste dla innych*⁷³⁷. Osobami cechującymi się brakiem nieczystości lub natychmiastowym oczyszczeniem są bramini, studenci braminiczni, królowie. Wspominana wyżej księga ukazuje także przykłady przejścia w stan nieczystości i wykluczenia, które może wydarzyć nawet poprzez samą relację spojrzenia: *czandala, świnia domowa, kogut, pies, kobieta menstruująca oraz eunuch nie powinni patrzeć na jedzącego bramina*⁷³⁸. Wymienione postacie odpowiadają również za nieskuteczność prowadzonych obrzędów. Przepisy obrazujące ewentualne wygenerowanie tak rozumianej nieczystości odwołują się często do sfery żywieniowej. Dumont podkreśla, że Bramin wspomniany jest w czasie spożywania posiłku, kiedy to jest szczególnie narażony na zanieczyszczenie, zwierzęta natomiast są przykładami takich, które mogą spożywać pokarmy nieczyste. Innym źródłem przytoczonym w tekście i zarazem podającym istotne dane na temat przejawiającej się matrycy nieczystości są *dżataki*, opowieści o poprzednich wcieleniach Buddy. Zdarza się w nich nazywać *czandalę* „złowrobnym krukiem” czy wspominać, bramina, który zjadł z nim wspólny posiłek: *Zjedzenie resztek po czandali doprowadza bramina do wykluczenia; młody bramin, który cierpiąc głód, pożywił się wspólnie z czandalą, z rozpaczy odchodzi umrzeć w lesie*⁷³⁹. Te przykłady oraz wiele innych ukazują, że myślenie

⁷³⁵Ibidem, s. 106.

⁷³⁶Ibidem.

⁷³⁷Ibidem.

⁷³⁸Ibidem, s. 110.

⁷³⁹Ibidem.

różnicujące w oparciu o te dwie przeciwstawne kategorie wpłynęło w kolejnych etapach historycznych na kształtowanie postaw międzykastowych, szczególnie w odniesieniu do niedotykalnych będących źródłem nieczystości. Sferą kojarzoną z czystością i braminami jest też kult bydła. Krowy są niezaprzeczalną świętością dla indyjskich społeczności: *u Hindusów zabicie krowy, nawet przez przypadek, uważa się za ciężką zbrodnię (...) zabicie krowy porównuje się do zabójstwa bramina (...) jej produkty są silnym czynnikiem oczyszczającym*⁷⁴⁰. Mimo niezaprzecznego statusu niedotykalności, Dumont pisze o rodzaju wspólnoty w skali totalności kastowego systemu, którego częścią są także osoby wykonujące nieczyste zawody:

Kiedy widzimy, że są wyrzuceni poza wioski i zmuszeni do wykonywania hańbiących prac, wydaje się nam, że są obcy społeczności religijnej. Zasada, która odróżnia ich od reszty społeczeństwa, jest natury religijnej, ale podstawy opozycji – inaczej mówiąc, tego, co ich łączy z innymi ludźmi, i tego, co ich im przeciwstawia – należałoby szukać w innej dziedzinie: sferze faktów ekonomicznych i politycznych. Niezupełnie tak jest, ale musimy się tu przyzwyczaić do dość obcego nam sposobu myślenia. Zauważyliśmy już wcześniej, że wykonywanie nieczystych prac przez jednym jest niezbędne dla zachowania czystości przez innych. Oba bieguny są równie konieczne, chociaż nierównoważne. W literaturze etnograficznej bez trudu odnajdziemy spektakularny materiał potwierdzający niezbędność niedotykalnych, zwłaszcza na południu: w wiejskich obrzędach jest wymagany udział niedotykalnych w charakterze grajków, a nawet kapłanów. Wypływa z tego wniosek, że rzeczywistość społeczna jest całością składającą się z dwóch nierównoważnych lecz wzajemnie uzupełniających się części⁷⁴¹.

Dumont stara się znaleźć analogiczne dla perspektywy porównawczej dychotomie cechujące doświadczenie społeczeństw zachodnich i znajduje je w parze opozycji – dobra i zła:

Poza bezpośrednim aspektem fizycznym (czystość, higiena) etykieta czystości odpowiada częściowo temu, co nazywamy kulturą lub cywilizacją. Członkowie kast mniej drobiazgowych pod względem czystości uchodzą w oczach kast bardziej subtelnych za barbarzyńców. Z punktu widzenia organizacji społecznej ludzie czyści są w pewnej mierze odpowiednikami tych, których my nazywamy „szlachetnymi” lub „dobrze urodzonymi”. (...) Wyobrażenie czystości łączy się nie tylko z prestiżem, przepychem, pomyślnością (...): jasne jest, że na ogólnej skali wartości zmierza raczej w kierunku obszaru, który w naszej kulturze należy do sfery dobra i zła, i

⁷⁴⁰Ibidem, s. 112.

⁷⁴¹Ibidem, s. 113.

wprowadza tam rozróżnienie relatywne zamiast rozróżnienia absolutnego, co daje nam pewien wgląd w hinduskie uniwersum etyczne⁷⁴².

Autor opisuje jedną z najbardziej sankcjonowanych sfer, którą jest spożywanie pokarmów. Tej dziedzinie towarzyszy szeroki wachlarz tabu, zakazujących konkretnych praktyk jedzeniowych, spożywania pokarmów lub wspólnoty stołu. Najczęściej tabu odnosi się do picia wody i palenia fajki⁷⁴³. Pisał o tym między innymi E. Blunt w *The Caste System of Northern India...* wskazując siedem rodzajów „zakazów” jakie stosować należy w kwestii kontaktów – z kim spożywać posiłki, kto je może przygotowywać, od kogo przyjmować wodę, jakich naczyń używać i z kim palić fajkę⁷⁴⁴:

- (I) Tabu komensalne – określa w towarzystwie jakich osób dopuszcza się spożywanie posiłków
- (II) Tabu przyrządzania potraw – określa jakim osobom dozwala się na przygotowanie posiłków
- (III) Tabu żywieniowe – określa, jakie rodzaje potraw dopuszcza się do spożycia
- (IV) Tabu stylu jedzenia – określa konkretny rytuał spożywania posiłków
- (V) Tabu picia – określa osoby od których dopuszcza się przyjęcie lub nacerpanie wody
- (VI) Tabu palenia – określa osoby, których fajkę można palić oraz w których towarzystwie można wspólnie palić
- (VII) Tabu naczyń – określa przeznaczenie naczyń, które mogą być używane do jedzenia, picia i gotowania⁷⁴⁵

Wychodząc poza regulacje w stosunku do braminów, którzy często jedzą posiłek w wydzielonej, izolowanej przestrzeni, strzeżonej przez intruzami w obawie przed możliwym zanieczyszczeniem, należy wskazać, że model wspólnoty stołu tego kręgu kulturowego jest diametralnie inny, niż ten oswojony w naszej kulturze. Przykładowo: gospodarz zapraszający gości nie spożywa z nimi posiłku, jedzeniu nie towarzyszy również konwersacja zgromadzonych gości. Dumont, nazywa to bardziej: *działaniem psychologicznym, nie pozostawiającym żadnego marginesu swobody*⁷⁴⁶. Cały akt

⁷⁴²Ibidem, s. 119.

⁷⁴³ Palenie fajki nie jest znane we wszystkich regionach, ale w miejscach takiej praktyki jak Uttar Pradesh, ewentualnie palenia papierosów, można tę czynność wykonywać w towarzystwie przedstawicieli tylko tej samej kasty; z powodu ewentualnego zanieczyszczenia osoba paląca stara się nie dotykać ustami przedmiotu i tym samym korzysta z wymiennych ustników lub dodatkowego elementu materiału zabezpieczającego przez bezpośrednim dotykem; Zob. Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przeł. Lebeuf, Anna, NOMOS, Kraków 2009. s. 220.

⁷⁴⁴ E. A. Blunt, *The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*, Oxford University Press, London 1931, s. 88. Źródło: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.62990/page/n95>, dostęp: 8.11.2019.

⁷⁴⁵ Ibidem.

⁷⁴⁶ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 214.

społeczny wspólnoty stołu jest skoncentrowany w tym przypadku na czynności jedzenia i jeśli dodamy do tego matrycowanie kategorią czyste-nieczyste, stanie się ten akt niezwykle strzeżoną dziedziną: *Nie można się dziwić, że codziennie pożywienie, wymagające tyle starań podczas przyrządzania i jedzenia, i – podobnie jak sam spożywający posiłek - podatne na nieczystość, nie może przechodzić z kasty do kasty*⁷⁴⁷. Co do picia wody, to człowiek wyższej kasty może skorzystać z usługi napełnienia naczynia wodą przez przedstawiciela niskiej kasty, ale już nie może pić z jego naczynia. A więc naczynie również przypisane jest do kasty i jego użytkownika, jako przedmiot powiedzielibyśmy w pewnym stopniu spersonalizowany, co ukazuje w swojej analizie Blunt⁷⁴⁸. Naczynie może być nośnikiem zanieczyszczenia, pijąc nie dotyka się wargami brzegów naczynia, natomiast stara się wodę bezpośrednio wlewać do ust z obawy przed zanieczyszczeniem. Ewa Nowicka w publikacji *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy* pisze o tym, że dalczy nie mogą spożywać posiłków i napojów z Braminami, patrzeć im w oczy ani z nimi rozmawiać. Jako przykład podała kobietę z tej najwyższej kasty, która zamieszkiwała samotnie na trudno dostępnym górskim terenie, gdzie wokół mogła mieć kontakt jedynie z przedstawicielami kast niskich, co miało ogromny wpływ na jakość jej życia społecznego⁷⁴⁹.

Dumont zauważa kulturową dwoistość w wyobrażeniach i praktykach korzystania z wody. Woda posiada tutaj też dwojaki walor, ponieważ używa się jej do ablucji i kąpieli oczyszczającej, posiada więc walor remedium na nieczystość, a jednocześnie, może być potencjalnie czynnikiem zanieczyszczenia, jeśli w nieodpowiedni sposób się zabierzemy za jej picie. Przepisy regulujące to od kogo wodę można przyjmować z niskich kast i w jakich okolicznościach nie są zunifikowane dla wszystkich prowincji. Tak naprawdę zachowania żywieniowe różnicują się najczęściej pomiędzy północą a południem Indii oraz innymi częściami subkontynentu jak chociażby Benegal, który czasowo również był częścią Pakistanu. Nie mniej jednak istnieją pewne ogólne prawidłowości widoczne w skali całego regionu, których wskazanie zdecydowanie ułatwi rozumienie podłoża czynników definiujących pozycję współczesnych mniejszości chrześcijańskich zamieszkujących Pakistan, ponieważ wiele z przekazywanych przez media i organizacje NGO doniesień na temat aktów przemocy

⁷⁴⁷Ibidem, s. 214.

⁷⁴⁸Ibidem, s. 219.

⁷⁴⁹E. Nowicka, *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy*, w: *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, red. G. Kubica, H. Rusek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 256.

religijnej ogniskuje się wokół złamania tabu żywieniowego, które następuje faktycznie lub też jest pomówieniem czy pretekstem dla wytworzenia mechanizmu prześladowania religijnego. Tak było w przypadku sprawy Asji Bibi, gdzie podstawą do bluźnierstwa stało się przekroczenie granicy żywieniowego tabu w odniesieniu do korzystania ze studni, z której korzystała przede wszystkim ludność muzułmańska. Był to jeden z czynników decydujących dla wygenerowania sytuacji skrajnej, nad czym zastanawiamy się w innej części niniejszej pracy. Nietykalni nie mogą korzystać z tych samych źródeł wody co inne kasty. Dumont na podstawie własnej obserwacji komentuje, że w czasach współczesnych spotyka się urzędy poświęcone modernizacji obszarów wiejskich (tzw. Community Development), które nie chcą ingerować w mocno zakorzenioną zwyczajowość i żywieniowe tabu, proponując rozwiązania rozluźniające zachowania dyskryminujące kasty wykluczone z korzystania ze wspólnej studni. Raczej dąży się do budowania specjalnych studni dla innej kasty czy nietykalnych: *Na pewno studnia na miejscu jest wygodą, ale takie kroki w porównaniu z sytuacją, w której postępowa władza wpłynęłaby na przyznanie niedotykalnym dostępu do studni sąsiadów, oznaczają raczej cofnięcie się w walce z niedotykalnością (badania własne). Przychodzi tu na myśl amerykański segregacjonizm, według którego czarni w Ameryce mają być „odseparowani ale równi”*⁷⁵⁰.

„Czy istnieje związek pomiędzy religijnym wyrazem kondycji niedotykalnych i ich ogólną funkcją, rodzajem (...) poddaństwa tych kast?”⁷⁵¹ – pyta Dumont. U Blunta znajdujemy fragment klasyfikujący część niskich kast jako permanentnie nieczystych⁷⁵². Podobne stanowisko zajął informator odnoszący się do pytania o kulturowe tabu wobec mniejszości chrześcijańskich Pakistanu, nazywając tą grupę *chuchra* „nieczystymi” ale i nie posiadającymi kasty, innym określeniem był właśnie rodzaj permanentnej nieczystości im przypisywanej, nawet mimo dokonywania obmywań. Mowa tu o wymiarze nieczystości wynikającej z nieprzystawalności do parametrów systemu kastowego jako jednocześnie systemu całościowo spajającego normy i wzory tej kultury. Nie jest to jednak perspektywa jednoznaczna i każdorazowo stosowana do każdego przedstawiciela mniejszości, z pewnością dotyczy to społeczności wioskowych, podatnych na wpływy radykalnych nauczycieli islamskich i mułłów. Kategoryzacja taka dotyczy społeczności dalitów, niedotykalnych. Wracając natomiast

⁷⁵⁰L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 22.

⁷⁵¹Ibidem, s. 210.

⁷⁵²E. A. Blunt, *The Caste System...*, s. 99. Źródło:

<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.62990/page/n95>, dostęp: 8.11.2019.

do obserwacji Blunta, niedotykalni są objęci tabu kontaktowym, w sytuacji permanentnej nieczystości, skazani są na kulturową banicję i pozostawanie na marginesie kultury, nierzadko lokuje się ich w osobnych przestrzeniach, osiedlach, przysiółkach w okolicy wiosek, a do zanieczyszczenia może prowadzić nawet zetknięcie z ich cieniem:

Pewna liczba przedstawicieli niskich kast, uznawana jest za trwale nieczystą a przez to trwale zdolną do powodowania zanieczyszczenia przez dotyk. Każdy Hindus, który może wejść w bezpośredni kontakt z „nietykalnym”, staje się nieczysty i przed jedzeniem lub podjęciem jakiegokolwiek przedsięwzięcia wymaga rytualnego oczyszczenia, w związku z którym musi się wykąpać i wyprać ubranie. Ten przesąd nigdy nie był tak silnie przestrzegany w Zjednoczonych Prowincjach jak w innym częściach Indii, gdzie cień „nietykalnego” może powodować zanieczyszczenie⁷⁵³.

Bouglé pisał o wzajemnej "odrazie", która miała trzymać grupy z daleka od siebie (...) W rzeczywistości przekonaliśmy się, że separacja jest w dużej mierze następstwem mocno akcentowanej hierarchii: to na skutek powodowanej zazdrością chęci utrzymania statusu grupy wystrzegają się nieuznawanych kontaktów i małżeństw. Intensywność pola hierarchicznego, któremu podlegają kasty, każe przypuszczać, że istnieje silna tendencja do rozłamu grupy endogamicznej. (...) Wykluczenie z grupy jest tu przypadkiem granicznym, występuje, kiedy duże niebezpieczeństwo grozi tylko jednej lub kilku osobom⁷⁵⁴.

Biorąc pod uwagę powyższe obserwacje Dumonta, z pewnością punkt widzenia hinduizmu sytuuje przynależność do kasty jako niezbywalną, co nierzadko towarzyszy danemu człowiekowi do końca życia. Tym samym, nie można w sposób dowolny zmienić swojej kasty, ale można z niej zostać wyrzuconym lub wykluczony w wyniku złamania reguł kastowych, a w ten sposób otrzymać status wyrzutka społecznego i pozycję bezkastową. Obok kategorii kasty, na gruncie wyobrażeń hinduskich istnieją jeszcze podziały na poszczególne stany (varny) – klasy społeczne, co bywa mylone, szczególnie w kręgu kultur zachodnich. W czasach kolonializmu brytyjskiego hierarchia kastowa była już silnie zakorzeniona jako element strukturyzujący lokalne grupy, których członkowie mogli należeć do którejś z pięciu głównych kast: braminów (kapłanów), kasztrijów (wojownicy i monarchowie), wajsjów (kupcy, rzemieślnicy, rolnicy), wspomnianych wyżej śrudów (robotnicy i księżowi) lub niedotykalnych

⁷⁵³Ibidem.

⁷⁵⁴L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 236.

pariasów – dalitów (pozbawionych przynależności do warny). Mimo, że w roku 1947 po odzyskaniu niepodległości Indii i utworzeniu Pakistanu, oficjalnie zniesiono podział społeczeństwa na kasty, nie udało się natychmiastowo zmienić mentalności ludzi zamieszkujących te tereny. Indyjska konstytucja bezpośrednio porusza kwestię kast zagrożonych kulturową dyskryminacją, odnoszą się do tego między innymi artykuł 341 (Scheduled Castes), 342 (Scheduled Castes)⁷⁵⁵. Przeznacza się również pewną ilość miejsc w szkolnictwie wyższym i urzędach państwowych dla przedstawicieli o słabszej społecznie pozycji. W granicach Indii najniższe warstwy społeczne doświadczają podwójnej stygmatyzacji, ponieważ piętnowane są z powodu przynależności kastowej oraz pozostawania w mniejszości wyznaniowej, co jest problemem równie widocznym w społeczeństwie pakistańskim⁷⁵⁶.

Zaat to specyficzny porządek typu kastowego panujący w Pakistanie. Bardzo podobny do tego indyjskiego z powodu jego hierarchiczności i sztywnych granic. W wioskach mamy do czynienia z pięcioma różnymi *zaat*: Chaudhrys (Warsis) – dziedziczący posiadłości; Rajas; Mirzas, Miannie, Kammis⁷⁵⁷. Największym prestiżem cieszą się posiadacze ziemscy, których kojarzy się z zabezpieczeniem, siłą i bogactwem. Dwie pierwsze wymienione *zaat* zwyczajowo nazywane są sformułowaniem *khandaani* kojarzonym z wysokim standardem moralnym: *oni nigdy nie proszą lub nie żebrzą*⁷⁵⁸. Kammis to klasa najniższa, czyli *ci, którzy pracują*⁷⁵⁹. Kasty wysokie uważają, że Kammis nie są osobami godnymi zaufania, nie dotrzymują słowa, są tchórzami i żebrakami. Kammis mają siedzieć na podłodze, a kasty wyższe mogą siedzieć na łózkach. Poczucie własnej wartości tej grupy zostało złamane przez ich ekonomiczne niewolnictwo, przykładowo widoczne w funkcjonowaniu sektora przemysłowego. Mimo przepracowanej dniówki mają samodzielnie upominać się o ustaloną płacę, ponieważ w ocenie kast wyższych są do tego zobowiązani jako nisko sytuowani żebracy⁷⁶⁰.

⁷⁵⁵ Źródło: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-indie/>, dostęp: 29.10.2019.

⁷⁵⁶ P. S. Judge, *Egalitarian Religion and Caste-based Exclusion in Rural Punjab*, w: *Mapping Social Exclusion in India. Caste, Religion and Borderlands*, red. P. S. Judge, Cambridge University Press, New York 2014, s. 112-119.

⁷⁵⁷ Z. Mumtaz, S. Salway, L. Shanner, A. Bhatti, L. Laing, Lory, *Maternal deaths in Pakistan: intersection of gender, caste, and social exclusion*, w: *BMC International Health and Human Rights*, 2011 / 12 Vol. 11; Iss. 2 Suppleme, źródło: <https://booksc.org/book/5333166/f981e6>, dostęp: 2.03.2021.

⁷⁵⁸ Ibidem.

⁷⁵⁹ Ibidem.

⁷⁶⁰ Ibidem.

Informator z Pakistanu w jednej z rozmów przekazał⁷⁶¹, że *zaat* to kasta do której przynależysz. Określa twoje pochodzenie plemienne, ponieważ w Pakistanie wierzy się w przynależność do konkretnego plemienia identyfikowanego przez podziały *zaat*, funkcjonujące jak konkretne kasty indyjskie. Informator identyfikuje *zaat* związane z chrześcijanami zawsze jako kastę najniższą *churra*, rozumiają jako sprzątaczy toalet i zamiataczy ulic. Podał także informację, że w obrębie grup chrześcijańskich również funkcjonują dalsze podziały *zaat*. Nie było mu znane sformułowanie *arzal*, podawane przez inne klasyfikacje zajmujące się tematem porządku kastowego w Pakistanie. Informacje pozyskane w rozmowie potwierdza zapis znaleziony w jednym z artykułów pod tytułem *Beyond the Abject: Caste and the Organization of Work in Pakistan's Waste Economy*⁷⁶². Fragment podaje, że z badań etnologicznych prowadzonych na terenie Punjabu przez Denzila Ibbetsona w roku 1881 znana była już najniższa kasta *chuhra*, do której należały osoby usługujące przy utrzymywaniu porządku w domach, na ulicach, publicznych toaletach. Osoby z tej kasty uznawane były za nieczyste z powodu wykonywanej pracy ale i tabu pokarmowego, ponieważ zdarzało się, że spożywali oni mięso zwierząt dotkniętych śmiercią naturalną lub powodowaną chorobami. Dodatkowo zapis wskazuje, że osoby takie posiadały w domach zwierzęta uznawane za nieczyste, takie jak świnie lub ptactwo, zajmowali się również pracą przy wytwarzaniu skór. W tej grupie nastąpiło najwięcej konwersji na chrześcijaństwo⁷⁶³.

Kasta *chuhra* dokonała masowego przejścia na protestantyzm w wieku XIX na terenie Punjabu. Pośród nietykalnych ruch ten rozprzestrzenił się w 1870 i wzrastał w kolejnych dziesięcioleciach aż do 1900 roku z powodu prowadzonych misji protestanckich do czego w swojej dysertacji nawiązywała w 2015 roku Sarah Singha⁷⁶⁴. Przedstawiciele tej najniższej kasty przed konwersją byli wyznawcami monoteizmu, wierzyli w Bala Shaha uznając go za najwyższego kapłana, przewodnika i nauczyciela, byli także przekonani o zmartwychwstaniu ciała po sądzie ostatecznym. Widać tutaj częściową zbieżność z doktryną chrześcijańską, przez co prawdopodobnie misjonarze protestanccy zostali pozytywnie przyjęci, a konwersje były tak częste – także z obawy

⁷⁶¹ Źródło: Notatka z nierejestrowanej rozmowy telefonicznej z informatorem z dnia 2.03.2021.

⁷⁶² W. H. Butt, *Beyond the Abject: Caste and the Organization of Work in Pakistan's Waste Economy*, w: *International Labor and Working-Class History*, 2019 Vol. 95, źródło: <https://booksc.org/book/76086174/76a6f8>, dostęp: 2.03.2021.

⁷⁶³ Ibidem.

⁷⁶⁴ S. Singha, *Dalit Christians and Caste Consciousness in Pakistan*, Phd dissertation, Georgetown University, Georgetown 2015, źródło: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/761014/Singha_georgetown_0076D_13011.pdf?sequence=1&isAllowed=y, dostęp: 2.03.2021, s. 17.

przed prześladowaniem i chęcią zmiany społecznego statusu⁷⁶⁵. Po utworzeniu Pakistanu, ta sama grupa konwertytów stała się częścią wyznania protestanckiego w nowo powstającym kraju. Tutaj znajdujemy główną przyczynę niskiego statusu chrześcijan we współczesnym Pakistanie, gdzie w dalszym ciągu myślenie oparte na kastowej stratyfikacji jest kluczowym komponentem mentalności społeczeństwa. Przytoczone przez autorkę dane sporządzone w spisie ludności z 1881 roku wskazują, że kasta chuhra w granicach Punjabu liczyła ponad milion osób⁷⁶⁶. Już w tamtym czasie przedstawiciele chuhra doświadczali prześladowań i dyskryminacji charakteryzujących stosunek pomiędzy grupą nisko urodzonych a kastami uprzywilejowanymi. Zmuszano chrześcijan chuhra do mieszkania poza granicami wiosek, nie mogli korzystać oni z tych samych źródeł wody pitnej, byli ofiarami przemocy fizycznej i psychicznej, jak podaje Singha za Theodore Gabriel w *Christian Citizens in Islamic State: The Pakistan Experience*⁷⁶⁷. Reprezentanci chuhra nie mogli wchodzić do świątyń ani uczestniczyć w religijnych rytuałach, po śmierci grzebani byli w pozycji sytuującej ciało twarzą do ziemi aby zmniejszyć ryzyko zanieczyszczenia kast wyższych⁷⁶⁸. W rezultacie ich status społeczny sięgnął dna drabiny klasowej i został pokoleniowo związany z piętnem nieczystości uniemożliwiającym migrację między kastową nawet współcześnie. Nie mniej jednak przez ponad stulecie działalności instytucji misyjnych rozwinęła się duża chrześcijańska klasa średnia, która z powodu wysokiego wykształcenia funkcjonuje niejako poza podziałami kastowymi i może znaleźć miejsce w prawie każdym zawodzie i nawet sektorze rządowym⁷⁶⁹.

Grupy klasyfikowane w obrębie chuhra zawsze miały związek z wykonywaniem czynności obwarowanych tabu kontaktu lub tabu pokarmowego i były zależne od innych grup o wyższym statusie w zakresie pracy na wsiach. Tworzono stosunek pracy oparty na nadawaniu im statusu służącego względem osób o wyższej pozycji. Na początku XX wieku kasty niskie zaczęły zajmować się pracą najemną znajdując zatrudnienie w budownictwie dróg, kanałów, trakcji kolejowej i innych rozwijających się sektorach przemysłu⁷⁷⁰. W tym okresie w rozrastających się prowincjach jak

⁷⁶⁵ Ibidem, s. 36.

⁷⁶⁶ Ibidem, s. 39.

⁷⁶⁷ Ibidem, s. 33.

⁷⁶⁸ J. C. B. Webster, *The Dalit Christians: A History*, ISPCK Press, Delhi 1992, s. oraz *Christian and Sikhs in the Punjab: A Village Encounter*, w: *Bulletin of the Christian Institute of Sikh Studies*, VI, (December 1977), s. 13.

⁷⁶⁹ F. Stock, M. Stock, *People Movement in the Punjab, with Special Reference to the United Presbyterian Church* (South Pasadena, CA: William Carey Library, 1975), s. 204.

⁷⁷⁰ W. H. Butt, *Beyond the Abject...*, źródło: <https://booksc.org/book/76086174/76a6f8>, dostęp: 2.03.2021.

przykładowo Lahore, które obecnie liczy ponad jedenaście milionów mieszkańców wzrosło zapotrzebowanie na pracowników sanitarnych, a zwłaszcza „zamiataczy”⁷⁷¹. Zdarzało się, że grupy takich osób organizowały strajki aby zwiększyć swoje pracownicze przywileje, domagano się podwyższenia płac, ośmiogodzinnego dnia pracy i reprezentacji w komitetach miejskich. Warto nadmienić, że z powodu zajmowania stanowisk w obszarach kojarzonych zwyczajowo z tym co nieczyste, funkcje kierownicze w wydziałach zdrowia publicznego, medycyny i branży sanitarnej zajmowały nierzadko osoby z kast niskich, co jednocześnie nie wpływało na zmianę w ich społecznym statusie⁷⁷². Tak samo w czasie podziału Indii i formowania się Pakistanu, kiedy dochodziło do wielkich migracji muzułmanów i hindusów, nie zmieniało to statusu najniższych kast, które w dalszym ciągu pozostawały bez ziemi i mogły jedynie pełnić prace najemne.

W nowopowstałym Pakistanie, muzułmanie przejmowali majątki i ziemie migrujących do Indii hindusów z wyższych kast. Prawie wszyscy pracownicy sanitarni w Lahore są wyznania chrześcijańskiego i pochodzą z *zaat* *chuhra* lub *gagare*. Ta ostatnia obejmuje tak samo ludzi nisko urodzonych i w jej obrębie doszło do wielu konwersji na chrześcijaństwo, głównie w pierwszej dekadzie utworzenia Pakistanu. Obie grupy są społecznie stygmatyzowane z powodu tabu nieczystości. W Karachi praca zamiataczy nie zawsze wiąże się z państwowym sektorem sanitarnym, ale bardzo często takie osoby są zatrudniane przez sektor prywatny⁷⁷³. Dodatkowo w miejscach takich jak Inner City spotyka się tak zwane „kolonie zamiataczy”, gdzie osiedleni są pracownicy sanitarni. Wielu chrześcijan wyemigrowało do Lahore osiedlając się w różnych miejscach wcześniej już zasiedlanych przez współwyznawców, jak na przykład Badami Bagh, Youhanabad, czy Greentown, gdzie przebywa większość lub znaczna liczba populacji związanej z tą religią⁷⁷⁴.

Społeczna stratyfikacja muzułmańskiej warstwy chłopstwa (robotniczej) nie wypływa całościowo ze spuścizny hinduskiej kastowości, ale częściowo dotyczy także islamskiej tradycji. Zarówno we Zachodnim Pakistanie jak i Północnych Indiach struktury społeczne są dużo bardziej skostniałe niż na przykład we Zachodnim Bengalu i Wschodnim Pakistanie. Pomijając teorię islamu w założeniu egalitarnego i głoszącego równość ludzi, co miałoby wykluczać podziały kastowe a za to wzmacniać możliwość

⁷⁷¹ Ibidem.

⁷⁷² Ibidem.

⁷⁷³ Ibidem, s. 24.

⁷⁷⁴ Ibidem, s. 28.

migracji na drabinie społecznej stratyfikacji, praktyka społeczna ukazuje występowanie silnych podziałów społecznych na kształt kast indyjskich. Relacja pomiędzy jednostką a identyfikowaną z nią grupą społeczną jest skorelowana z tradycją islamską włączając w to Koran, Hadisy i nauki wczesnych Kalifów – Abu Bakara, Omara, i Osmana⁷⁷⁵. Pięć filarów islamu, uniwersalnie obowiązujących muzułmanów wszystkich kontynentów, nie posiadają jawnego nawiązania do zasady równości klasowej. Zakat jako funkcjonująca zasada jałmużny odnosi się jedynie w sposób mimowolny do kwestii różnic w statusie socjalnym grup i ma za zdanie działać na rzecz wyrównywania tych różnic. Nierówności ekonomiczne pośród grup społecznych nie muszą być przejawem mentalności kastowej, jednak w przypadku pakistańskiego wyewoluowały one w kierunku bardziej sztywnych podziałów, uniemożliwiających skutecznie społeczny awans i migrację do innej klasy. Dzieje się tak w rezultacie fuzji kilku czynników, które już w modelu kastowym się uwidaczniają, jest to dziedziczenie pochodzenia przez narodziny w konkretnej grupie i małżeństwo w obrębie tej grupy. Wraz ze statusem ekonomicznych czynników te prowadzą do zamkniętego kręgu zależności nie dając osobie potencjału zmiany społecznego statusu⁷⁷⁶.

Uzyskanie niepodległości przez Indie i potem utworzenie niezależnego państwa Pakistan sprawiło, że w Indiach wzmocnił się system tradycyjnie kastowy, natomiast w Pakistanie podążono za myślą islamu, co dało rezultat równie sztywnej stratyfikacji, szczególnie wobec klasy robotniczej, tak zwanej klasy chłopów. Na terenach rolniczych istnieje jeszcze klasa mułłów, która wiąże się z szerokimi wpływami. Osoby takie sytuowane są wysoko na drabinie społecznej, nie mniej jak podaje artykuł *Caste and Muslim Peasantries of North India and West Pakistan* mułłowie posiadają niepełne wykształcenie pełniąc jednocześnie stanowiska duchowne, które w Pakistanie dają ogromny prestiż. Zawody wyuczone takie jak Hakim, Hafiz⁷⁷⁷, Khwandhar, Macawwir, Mulla i Munshi są wysoko pozycjonowane i szanowane przez wszystkie klasy społeczne.

Inną spotykaną klasą są posiadacze ziemscy, którzy pomimo związania ze sferą agrarną, w praktyce bardziej przynależą do sfery miast i ogólnie urbanistyki – żyją w

⁷⁷⁵ Z. R. Khan, *Caste and Muslim Peasantries of North India and West Pakistan*, w: Canadian Review of Sociology, 1968 Vol. 5; Iss. 3, Wisconsin State of University, źródło: <https://booksc.org/book/14953245/38b561>, dostęp: 1.03.2021, s. 192.

⁷⁷⁶ Ibidem, s. 192.

⁷⁷⁷ Tytułem hafisa dysponował informator udzielający wywiadu na potrzeby prowadzonych badań, podkreślał, że dzięki funkcji hafisa cieszył się rozległymi wpływami i społecznym prestiżem, co szło w parze z wysokim statusem ekonomicznym. Hafis zajmował się pamięciową melorecytacją Koranu.

miastach i porzucają zarządzanie posiadłościami zlecając je delegowanym do tego pracownikom z klas Nayeb i Gumasta⁷⁷⁸. Te ostatnie zyskały swój status poprzez używanie siły w egzekwowaniu finansowych należności od klas niższych, często zwykłych robotników pracujących na terenach posiadłości. Oprócz tego do wzmacniania swojej pozycji używają kontaktów z mułłami, którzy wydają skazujące fatwy względem odstępców, w przypadku Pakistanu funkcjonuje to także jako pewna forma windykacji, ponieważ osoby skazane często szybko zwracają należności. Dalszy podział klasowy ma miejsce w obrębie grup rolników, dzieląc ich na właścicieli nieruchomości – Rayats oraz robotników – Kamlas⁷⁷⁹.

Elastyczne przejście pomiędzy tymi klasami w obrębie chłopstwa muzułmańskiego w Pakistanie jest praktycznie niemożliwe, nawet poprzez małżeństwo. Praktycznie pomiędzy tymi klasami nie akceptuje się mieszanego związku małżeńskiego⁷⁸⁰. Jeśli dochodzi faktycznie do takiego małżeństwa międzykastowego, to wtedy lokalna społeczność zmusza parę do opuszczenia wioski. Autor artykułu *Caste and Muslim Peasantries of North India and West Pakistan*, Zillur Khan podaje, że sama idea małżeństwa pomiędzy kastami może być przez społeczność rozpatrywana w kategoriach dokonania bluźnierstwa. Przykładowo niedopuszczalnym byłoby małżeństwo pomiędzy przedstawicielem wyższej klasy Ashraf, posiadaczy ziemskich i Arzal, najniższej klasy do której włącza się robotników wyznania chrześcijańskiego⁷⁸¹. Autor konstatuje, że przekroczenie tej granicy kastowej skutkuje nierzadko śmiercią takiej osoby.

Ashraf obejmuje wszystkich potomków przyjezdnych muzułmanów takich jak Arabowie, Persowie i Afgańczycy (także konwertytów z wyższych kast hinduskich). Podobieństwo w porządkach kastowych Indii i Pakistanu uwidacznia się w sposobie postrzegania przedstawicieli kast niższych przez tych, którzy przynależą do grup wyższych przywilejów. Na przykład Ashraf uznają za poniżające wykonywanie pracy służącego lub obsługiwanego pług, tym samym pogardzają osobami pełniącymi podobne funkcje, nazywając ich motłochem – Ajlaf⁷⁸². W tym obszarze sytuowana jest również klasa Arzal (*najniżsi z najniższych*)⁷⁸³ obwarowana tabu kontaktu –

⁷⁷⁸ Z. R. Khan, *Caste and Muslim...*, źródło: <https://booksc.org/book/14953245/38b561>, dostęp: 1.03.2021, s. 193.

⁷⁷⁹ Ibidem, s. 194.

⁷⁸⁰ Ibidem.

⁷⁸¹ Ibidem.

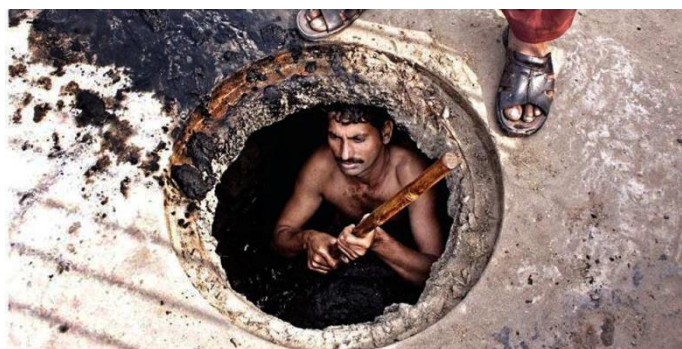
⁷⁸² Ibidem, s. 196.

⁷⁸³ Ibidem.

muzułmanie nie mogą wchodzić z takimi osobami w bezpośrednie relacje, zakazuje się przekraczania bram meczetu oraz odmawia miejsca pochówku na oficjalnie wydzielonych cmentarzach. Podobnie tutaj funkcjonuje hinduska kasta nietykalnych, wobec której utrzymywane są podobne wyobrażenia kulturowe oraz kompleks tabu nieczystości. W szczególny sposób dotyczy to osób zajmujących się zamykaniem ulic, których status jest porównywany bezpośrednio do nietykalnych⁷⁸⁴. Osoba urodzona w tej klasie pozostaje w niej na stałe, a jej potomkowie dziedziczą ten status niejako permanentnie. Kontakty społeczne z przedstawicielami tej grupy są niezwykle rzadkie. Przykładem takiego kontaktu jest opis spotkania Haroona z mężczyzną zamykającym ulicę przed meczetem w czasie Ramadanu.

Ucieczka od statusu społecznego związanego z wykonywanym zawodem przodków i kojarzoną z tym klasą jest praktycznie niemożliwa. Dzieje się tak z powodu dziedziczenia tej przynależności, tak więc jeśli mamy do czynienia z synem fryzjera, którego wyuczony zawód jest zupełnie inny niż jego przodków, to nie zmienia jego przynależności grupowej i związanej z tym stygmatyzacją.

Rozwarstwienie klasowe zauważalnie w stratyfikacji wybranych grup społecznych Pakistanu zostało przyspieszone przez wcześniej ugruntowaną mentalnie koncepcję kastowości wywodzącą się z okresu wspólnej koegzystencji tego społeczeństwa z Indiami, nie mniej jednak nie jest to wniosek wyczerpujący. Uzupełnieniem do tego stanowiska jest także dostrzeżenie aspektów związanych z tradycją islamu i zestawem kulturowych tabu, które w tym konkretnym przypadku weszły w fuzję z elementami systemu kastowego.



Fot. 62. Praca przedstawicieli kasty *chuhra*, tutaj pracownik czyszczący kanalizację miejską, źródło: https://www.worldwatchmonitor.org/wp-content/uploads/2013/07/Sanitary_worker_taking_out_garbage_from_a_gutter-1.jpg, dostęp: 2.03.2021.

⁷⁸⁴ Ibidem, s. 199.



Fot. 63. Zamiatacze ulic z kasty *chuhra* w czasie pandemii covid-19, źródło: <https://lh3.googleusercontent.com/proxy/ZYo4-FH4oKZhguiQE47AsLKvgTSaP43KEDAavtsX-rs4ka6SF3NrI0zpJZU7S3xRiRAeEe4urVYItrgJWe0u6H67396wWGDybGPekH7hHZvmPmecODch>, dostęp: 2.03.2021; Fot. 64. Do prac sanitarnych zatrudnia się także kobiety, fotografia przedstawia chrześcijanki z Lahore zmiatające jedną z miejskich ulic, źródło: https://www.worldwatchmonitor.org/wp-content/uploads/2013/07/Pakistan-Christian_sweepers_removing_water_after_rain_in_Lahore_2_-InsideArticle-1.jpg, dostęp: 2.03.2021.

Kasta niedotykalnych nosi w sobie ładunek stygmatyzacji i wykluczenia z powodu przypisywanej jej nieczystości. Nieczystość motywowana jest językiem i wyobrażeniami religijnymi. Setki lat przedstawiciele tej grupy obłożeni byli kulturowymi sankcjami szczegółowo normującymi granice ich społecznej koegzystencji. Przykładowo, nie mogli oni ubierać tkanin jedwabnych, butów lub elementów ozdobnych, takich jak zegarki, bransolety. Obejmował ich zakaz wstępu do przestrzeni świątynnych i miejsc publicznych otwartych dla wyżej od nich urodzonych obywateli. Społeczności nietykalnych doświadczały prześladowania z powodu swojego marginalnego statusu w kulturze, zdarzały się także podpalenia wiosek oraz morderstwa⁷⁸⁵. Wspólnym mianownikiem takich aktów były konflikty w obrębie systemu kastowego i piętnowanie nieczystych pariasów. We współczesnym Pakistanie podpalenia wiosek chrześcijańskich mniejszości zajmujących miejsce na nizinach społecznej hierarchii nie należą do rzadkości. Indie natomiast dążąc do zniesienia podziałów i podniesienia statusu niskich kast wprowadziły między innymi „TempleEntryActs”⁷⁸⁶, których skutkiem ubocznym dostrzeżonym przez Louisa Dumonta w *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*⁷⁸⁷, było dalsze

⁷⁸⁵

Źródło: http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne__gwalcone__wieszane__Kobiety_z_najnizszych.htm, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁸⁶ Źródło: https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/27845/7/07_chapter%202.pdf, dostęp: 29.10.2019.

⁷⁸⁷ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 283.

marginalizowanie chrześcijan (2,3% populacji) i – tym razem – muzułmanów (14,2%⁷⁸⁸), przy jednoczesnym udzieleniu wstępu do hinduskich świątyń nietykalnym. Wcześniej te mniejszości posiadały pozycję równorzędną do niedotykalnych, natomiast na dzień dzisiejszy ich kulturowy status jest bardziej skomplikowany, ponieważ doświadczają wykluczenia nawet poza najniższą kastę. Można natomiast mówić o nowej, szóstej kategorii społecznej, gdzie te grupy by się znalazły, pozostając w dalszym ciągu na najniższym poziomie hierarchii w obszarze kulturowych marginaliów. W Indiach dochodzi do przestępstw na tle kastowym, w tym do zabójstw. Ofiarami ataków często padają kobiety „nisko urodzone”. Narodowe Biuro Danych o Przestępczości w roku 2012 podało, że *obywatele z niskich kast oraz plemion (...) byli ofiarami 651 zabójstw, 1576 gwałtów, 490 porwań i 214 podpażeń*⁷⁸⁹. Te dane nie są miarodajne, ponieważ większość przypadków nie jest oficjalnie zgłaszana oraz służby nie rejestrują wszystkich zgłoszeń na tle kastowym. Częstą praktyką społecznych sankcji obejmujących nietykalne kobiety są gwałty dokonywane na nich przez mężczyzn z kast wyżej stojących, mimo oficjalnej narracji o zagrożeniu nieczystością w rezultacie jakiegokolwiek kontaktu z „nieczystą”: *Paradoksalnie, wykorzystywanie seksualne i gwałt na kobietach dalickich nie jest postrzegany jako zanieczyszczający dla mężczyzn z kast wyższych*⁷⁹⁰. Niedotykalni doświadczają dyskryminacji kastowej w powszechnie przyjętych praktykach takich jak:

- segregacja kastowa w obszarze mieszkaniowym, szkolnictwie i miejscach pochówku zwłok;
- zakaz małżeństw mieszanych (międzykastowych);
- ograniczony dostęp do miejsc publicznych, dróg, miejsc kultu, herbaciarni;
- zakaz lub ograniczony dostęp do korzystania z publicznych dystrybutorów wody, kranów; opieki zdrowotnej i edukacji;
- restrykcje w możliwości podjęcia pracy zawodowej: przeznaczeni do niebezpiecznych prac z najniższego szczebla usługowego związanych m.in. z odpadami komunalnymi; prace definiuje przynależność kastowa;

⁷⁸⁸ Źródło: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>, dostęp: 31.10.2019.

⁷⁸⁹ Źródło: http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne__gwalcone__wieszane__Kobiety_z_najnizszych.htm, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁹⁰ Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

- zakaz własnościowego nabywania ziemi (warto wspomnieć tutaj za Dumontem: *Ziemia jest najważniejszą własnością, jedynym uznawanym bogactwem, a zarazem wiąże się ściśle z władzą nad ludźmi. Przynajmniej było tak aż do obecnej epoki, jak zazwyczaj w złożonych społeczeństwach tradycyjnych*⁷⁹¹).

Przemoc adresowana do niedotykalnych ma w Azji Południowej długą historię i nawet konstytucyjne zakazy nakładane na inicjatorów takich aktów nie skutkują ich rzeczywistym zabezpieczeniem. Szczególne miejsce zajmuje tutaj przemoc wobec kobiet⁷⁹² wykorzystywanych seksualnie przez posiadaczy ziemskich, ale także przez dżatów, rolników, reprezentujących kastę niewiele wyżej stojącą niż dality. Jedno z przysłów dżatów miało brzmieć: *Nie zasmakowałeś ziemi, dopóki nie zasmakowałeś dality*⁷⁹³. Open Doors w jednym z publikowanych w październiku 2019 artykułów podejmujących temat mniejszości chrześcijańskiej w Indiach, podaje, że 90% gwałtów dotyczy właśnie dality⁷⁹⁴. W toku sądowych procesów, sprawcy zazwyczaj przyjmują stanowisko wyparcia się winy za dokonane przestępstwa podając argument, że nie mogliby tknąć nietykanej, z powodu konsekwencji „skażenia”⁷⁹⁵. Warto w tym miejscu wspomnieć o sprzeczności kastowej wobec zmiany położenia dality poprzez programy państwowych reform. Tak na przykład zwrócić należy uwagę na wydarzenia mające miejsce w Indiach jeszcze w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy w akcie protestu wobec rządowej decyzji o utworzeniu siatki uniwersytetów dla nietykalnych, studenci wyższych kast w liczbie dwustu dokonali publicznego samospalenia. Znane są też problemy wojen klanowych, skutkujących gwałtami i morderstwami. Głośnym echem odbiła się sprawa z Bihary, kiedy przebrani w stroje Ku Klux Klan mężczyźni z grupy Ranvir Sena zamordowali 200 dality⁷⁹⁶. W Indiach kastę dality tworzą mniejszości religijne, przede wszystkim chrześcijanie, muzułmanie i buddyści⁷⁹⁷.

⁷⁹¹ L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 236.

⁷⁹² P. S. Judge, *Egalitarian Religion and Caste-based Exclusion...*, s. 118.

⁷⁹³ Źródło: http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne__gwalcone__wieszane__Kobiety_z_najnizszych.html, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁹⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszani-wiernie-stoja-przy-chryscusie>, dostęp: 21.11.2019.

⁷⁹⁵ Źródło: http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne__gwalcone__wieszane__Kobiety_z_najnizszych.html, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁹⁶ Źródło: Ibidem.

⁷⁹⁷ Inny przypadek tego typu to zamordowanie dality z powodu fałszywego oskarżenia o zamordowanie krowy. Oskarżonych pięciu mężczyzn zlinczował zgromadzony tłum złożony z przedstawicieli lokalnej społeczności. Więcej o przypadkach przemocy wobec indyjskich dality w artykule Surindera S Jodhka'i,

Obecnie w Indiach prowadzone są interdyscyplinarne badania nad pozycją i zagadnieniami towarzyszącymi występowaniu grup marginalizowanych społecznie w oficjalnym dyskursie naukowym. Tym polem badawczym zajmuje się między innymi Indian Institute of Dalit Studies (IIDS) www.dalitstudies.org.in:

Założony w styczniu 2002 roku Indyjski Instytut Studiów nad Dalitami (IIDS) prowadzi badania nad problemem grup marginalizowanych i społecznie wykluczonych. Od ponad pięciu lat IIDS przeprowadził liczne badania różnych aspektów wykluczenia społecznego i dyskryminacji historycznie marginalizowanych grup, takich jak Zarejestrowane kasty i plemiona oraz mniejszości religijne Indii a także innych części Azji Południowej (dalitstudies.org.in). Jego dążeniem jest gromadzenie danych na temat grup marginalizowanych dla państwowych analiz i działań społecznych, IIDS współpracuje z wieloma krajami zagranicą, międzynarodowymi agencjami fundraisingowymi a także z naukowcami całego świata⁷⁹⁸.

Na terenie Azji Południowej działający sektor NGO podejmuje działania adresowane do grup marginalizowanych dalitów oraz współpracuje z instytucjami badawczymi takimi jak wspomniany wyżej IIDS. Są to między innymi organizacje: Nepal National Dalit Social Welfare Organization (NNDSWO); the Dalit NGO Federation (DNF) of Nepal; Human Development Organization (HDO), Sri Lanka; Thardeep Rural Development Programme (TRDP), Siran Mithi, Tharparkar Sindhi, Pakistan and IMAGE, Chittagong, Bangladesh⁷⁹⁹. Inicjatywy podejmowane wobec społeczności dalickich są także na arenie międzynarodowej, jak w przypadku International Dalit Solidarity Network, która prowadzi szeroko zakrojone działania mające na celu zmianę statusu tych grup na terenie krajów Azji Południowej. W sposób precyzyjny stara się również definiować ramy i przejawy dyskryminacji kastowej prezentując doświadczenia marginalizacji jej ofiar, którymi są mniejszości religijne i etniczne. Postrzega się takich członków społeczności jako „stworzenia niższe”, „nieczystych”, potencjalne „zanieczyszczenia” pozostałych kast, szerzej ujmowani są przez kategorię „nietykalnych”. Dodatkowo należy dostrzec globalne ramy występowania kastowej hierarchii w różnych częściach świata oraz wskazać główne korzenie takich podziałów wywodzące się z hinduizmu, czytamy o tym w dalszej części definicji IDSN.

źródło: https://www.researchgate.net/publication/305531627_Cow_Caste_and_Communal_Politics, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁹⁸Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of Dalit Studies, New Delhi 2008. Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 1.11.2019.

⁷⁹⁹Ibidem.

Mentalność kastowa staje się czynnikiem porządkującym społeczne kontakty i stosunki na wielu poziomach kulturowego funkcjonowania, a przy tym sprawia wrażenie wchłaniania innych systemów ideowych, takich jak wyobrażenia religijne:

Podział społeczeństwa na kasty jest zjawiskiem globalnym, które nie jest praktykowane wyłącznie w ramach określonego systemu wierzeń lub religii. W Azji Południowej dyskryminacja kastowa tradycyjnie zakorzeniona jest w hinduskiej kastowości, gdzie Dalitów postrzega się jako społecznych wyrzutków. Dyskryminacja wpisana w ten system rozprzestrzeniła się w kierunku innych grup, takich jak chrześcijanie, buddyści, muzułmanie i sikhowie. Zjawisko to widoczne jest także w Afryce, innych częściach Azji i Bliskiego Wschodu, wyspach Pacyfiku i społecznościach diaspory⁸⁰⁰.

Dyskryminacja kastowa identyfikowana jest jako jedna z współczesnych form rasizmu określanego przez Organizację Narodów Zjednoczonych jeszcze w 1966 roku w znaczeniu wykluczenia poza ramy społecznej egzystencji przez konkretną przynależność rasową, kolor skóry, pozycję społeczną, tożsamość etniczną itd.:

termin dyskryminacji rasowej oznacza każde naznaczenie, wykluczenie, ograniczenie lub wyróżnienie ze względu na rasę, kolor skóry, pochodzenie narodowe lub etniczne, które jest przyczyną lub skutkiem marginalizacji lub wykluczenia z korzystania na równych zasadach z dostępu do praw człowieka i podstawowej wolności w życiu politycznym, obszarze gospodarczym, społecznym, kulturalnym lub każdej innej dziedzinie życia publicznego⁸⁰¹.

Podziały kastowe są wynikiem szczególnego modelu stratyfikacji społeczeństwa, w związku z tym Organizacja Narodów Zjednoczonych dookreśla taki model dyskryminacji wskazując, że:

Zdecydowanie potwierdza się, że dyskryminacja ze względu na pochodzenie obejmuje dyskryminację członków społeczności w oparciu o społeczną stratyfikację tak jak w przypadku kast i analogicznych systemów dziedzicznego statusu społecznego, które unieważniają lub utrudniają jednakowe korzystanie z praw człowieka⁸⁰².

⁸⁰⁰ Ibidem.

⁸⁰¹ Źródło: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cerd.aspx>;
<http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/discrimination/>; <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

⁸⁰² Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

Open Doors odnosi się do pozycji chrześcijańskich mniejszości w Indiach korelując ją ze społecznościami dalickimi: *Zarówno w przeszłości, jak i teraz zrozpaczeni dalici ratowali się przed religijną dyskryminacją hinduizmu opuszczając te religię na rzecz buddyzmu, islamu i chrześcijaństwa. Tak więc dziś w pewnej mierze prześladowania religijne w Indiach nakładają się na prześladowania kastowe czyniąc sytuację religii mniejszościowych, a szczególnie chrześcijan jeszcze trudniejszą*⁸⁰³. Zarówno w sferze prywatnej jak i publicznej nałożone są na nich kontentne sankcje i praktyki związane z niedotykalnością. Nietykalni, czyli dalici, przymuszani są do podjęcia najbardziej stygmatyzujących społecznie prac, nierzadko niewolniczych. Wykluczenie generowane przez podmioty państwowe jak i pozarządowe, uniemożliwia swobodny dostęp do sektora usługowego, zarobkowego i zamyka drogę społecznego awansu, co w rezultacie skutkuje daleko idącym ubóstwem dalitów:

Ci na dole (struktury - przyp. tłum.), postrzegani są jako „mniej znaczące istoty ludzkie”, „nieczyści” i „zanieczyszczający” pozostałe grupy kastowe. Uznawani są za „nietykalnych” i poddaje się ich tak zwanym praktyką nietykalności zarówno w sferze publicznej jak i prywatnej. „Nietykalni” – znani w Południowej Azji jako Dalici – są często delegowani do najbardziej brudnych, uciążliwych i niebezpiecznych rodzajów pracy, przy czym wielu z nich pada ofiarą przymusowej i niewolniczej pracy. Z powodu wykluczenia praktykowanego przez państwowe i niepaństwowe instytucje, osoby takie mają znacznie ograniczony dostęp do zasobów, usług i rozwoju, co potęguje status ich ubóstwa⁸⁰⁴.

Kastowość społeczeństwa pakistańskiego: dalsze impresje

Podziały kastowe nie są domeną społeczeństw muzułmańskich, ponieważ islam w założonym projekcie jest religią egalitarną i sekularną, raczej stroniącą od krzywdzących podziałów wewnątrz wspólnoty. W Pakistanie natomiast – z jego specyfiką i różnorodnością kulturową, będącą wynikiem wielowiekowej historii koegzystencji muzułmanów i hindusów – obserwuje się silne przejawy myślenia kastowego, charakterystycznego przede wszystkim dla społeczeństw indyjskich. Określeniem popularnym wśród muzułmanów, rozpowszechnionym w języku

⁸⁰³ Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszani-wiernie-stoja-przy-chrystusie>, dostęp: 21.11.2019.

⁸⁰⁴ Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 2.11.2019.

angielskim i językach indyjskich jest wyraz *džati*⁸⁰⁵, który oznacza „kastę”, „kategorię” w odniesieniu do zbiorowości ludzkich, dosłownie znaczy to „urodzenie”. Językiem Pakistanu jest przede wszystkim urdu, gdzie powyższy termin jest zastąpiony wariantem arabskim *zat*. W granicach Pakistanu przyjęta zwyczajowość wskazuje również na wykorzystanie takiego terminu jak *biradari*, „braterstwo” lub *kaum*, „ród”, „lud”, „seкта”, „kasta”⁸⁰⁶. Rozróżnienie te funkcjonowały oczywiście z pozycji wewnątrz-kulturowej i porządkowały społeczne stosunki, zaznaczając granicę międzyludzkich kontaktów i zawierania ślubów. Tak samo jak kastowość przeniknęła do współczesnej mentalności pakistańskiej, tak samo wytworzyły się synkretyczne wyobrażenia religijne związane z islamem i hinduizmem. Jest to szczególnie widoczne na przykładzie odłamu sufickiego, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy. Warto jednak w tym miejscu wspomnieć o występowaniu niejako sztucznego, zewnętrznego podziału tych różnorodnych społeczności o wielowiekowych tradycjach, wyznaczającego granicę muzułmańskości i indyjskości tych grup. Jest to wynik przyjętej aparatury diagnozowania kultury przez zewnętrznych obserwatorów, jakimi niewątpliwie byli przedstawiciele rządów kolonialnych. Trudno mówić o jednoznacznościach w byciu muzułmaninem czy też byciu hindusem, zamieszkując obszar Azji Południowej, ponieważ te definicje mogą mieć części wspólne i wykluczające się oraz obserwować można pewien rodzaj przenikania różnych wierzeń i kulturowych praktyk.

W przypadku muzułmanów południowoazjatyckich podział kastowy jest w przeważającej części dualny. Występuje kasta *aśraf* - „szlachta” (ar. szlachetnie urodzony, nobliwy) oraz kasta *adźlaf* - „pospółstwo” (ar. człowiek pospolity, nędzny). Reprezentanci pierwszej kasty uważają siebie za potomków muzułmańskich imigrantów z zachodu i dzielą się na kolejne cztery podkasty: *sajidów* i *śajchów* (genealogicznie związani z arabskim rodem proroka Muhammada), *mogołów* i *pathanów* (emigrantów ze zislamizowanej Persji i Azji Środkowej)⁸⁰⁷. Kastę *adźlaf* współtworzą indyjscy konwertyci z kast wyższych (np. dawni bramini) lub konwertyci z różnych grup zawodowych, których ulokować można w ramach hinduskiej kasty rzemieślników i artystów. Są to grupy endogamiczne, podobnie jak w realiach indyjskich, czasami

⁸⁰⁵ A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalecy? Uwagi na temat kastowości wśród muzułmanów w Azji Południowej*, w: *Polityka i społeczeństwo w świecie islamu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 255.

⁸⁰⁶ Ibidem.

⁸⁰⁷ Ibidem.

praktykujące elementy zwyczajowości hinduskiej, jak w przypadku ceremonii ślubnych. Poza tymi dwoma głównymi kastami spotyka się jeszcze trzecią, niższą kastę, nazywaną *arzal*, „motłoch”, (ar. "człowiek nisko urodzony, podłego pochodzenia")⁸⁰⁸. Wlicza się tu konwertytów z grup niedotykalnych (inaczej nazywanych pozakastowymi), nazywanych (szczególnie w Indiach) *dalitami*. W Pakistanie w oficjalnym dyskursie raczej nie stosuje się terminu *dalitów*, nie funkcjonuje również oficjalnie system kastowy:

Pakistan jako państwo odżegnuje się od opartej kastowo dyskryminacji, przyjmując za argument doktrynę islamu nauczającą o równości społecznej, co wyczerpuje kwestię wykluczenia opartego na podziale kastowym w kraju islamskim. Od Quaid-e-Azama do generała Perveza Musharafa, pakistańscy politycy zawsze wysuwają twierdzenie o równości praw względem mniejszości religijnych Pakistanu⁸⁰⁹.

Zdarza się, że polityczna poprawność wyłącza z dyskursu komentarz na temat rzeczywistości pełnej aktów przemocy religijnej. Niektórzy z rządzących krajem utrzymują retorykę równości praw muzułmanów i występujących wyznań mniejszości religijnych, mimo, że pozostają one na marginesie życia społecznego i doświadczają złożonej presji na wielu polach egzystencji. Podobnie, zapisy konstytucyjne w założeniu niosą ze sobą dyskryminację mniejszości, ponieważ w wielu miejscach podkreślają prymat jedynej identyfikowanej narodowo religii i przy tym warunkują kandydaturę, przykładowo głowy państwa, również pod kątem przynależności do wyznania muzułmańskiego. Najniżej uplasowani obywatele nie są nazywani, opisywani poprzez nienacechowaną wartościująco kategorię czy termin językowy, który byłaby neutralny, a nie pejoratywny i dyskryminujący. Społeczeństwo Pakistanu nazywa ich zmiataczami ulic, czyli *chuhra*, a doniesienia o tym znajdujemy już w XIX wiecznych opisach etnograficznych, jak te sporządzone przez Denzila Ibbetsona wzmiankujące o stygmatyzacji tej grupy z powodu przekraczania granicy tabu nieczystości⁸¹⁰. Sarah Signha w swojej pracy doktorskiej podejmując temat kasty *chuhra*, również nawiązywała do tego, że dyskurs lokalnej prasy w Pakistanie odnosił się do tamtejszych

⁸⁰⁸ Ibidem, s. 257.

⁸⁰⁹ Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 2.11.2019.

⁸¹⁰ Butt, Waqas H., *Beyond the Abject: Caste and the Organization of Work in Pakistan's Waste Economy*, w: International Labor and Working-Class History, 2019 Vol. 95, źródło: <https://booksc.org/book/76086174/76a6f8>, dostęp: 2.03.2021.

chrześcijan jako *sweepers* (ang. zmiataacze) lub po prostu *chuhra*⁸¹¹. Określenie to jest skrajnie pogardliwe w języku urdu i odnosi się tylko i wyłącznie do chrześcijan, ponieważ w tej grupie to oni stanowią większość. To, że przedstawiciele *chuhra* domagają się redefinicji nazwy ich klasy potwierdza przykładowo popularny w Pakistanie anglojęzyczny dziennik *The Dawn*:

Tożsamość grupowa (Rejestrowane kasty) nadana kilku społecznościom nietykalnych w okresie kolonialnym niestety przetrwała w mentalności Pakistanu, mimo, że nie wiąże się to z żadnym ustępstwami, które wspomina Oxford Dictionary. W Indiach nazywają się je dalitami, podobnie w Pakistanie powinno się uznać tą kategorię jako niewartościującą, ponieważ te marginalizowane społeczności chcą być traktowane jako osobna kategorią i tytułowane w ten sposób w celu podniesienia ich społecznego statusu.⁸¹²

Wśród grupy dalickiej znaleźć można różne egzemplifikacje kulturowych banitów. Przykładowo, znajdują się wśród nich osoby, które mimo konwersji na islam, doświadczają społecznego piętna i pozostają na marginesie społeczeństwa. Oczywiście dotyczy to mniejszościowych odłamów islamu: szyizmu, ahmadijja i innych. Znaczną część najniższych kast zasilają chrześcijanie i hindusi. Z kolei *Dalici* (hindi. *dalit* „uciśniony”⁸¹³) w Indiach obejmują wszystkich członków najniższych kast oraz pozakastowych, dyskryminowanych przez reprezentantów kast wyższych. W tej kategorii znajdują się osoby kulturowo określane jako „nieczyste”, a mogą nimi być na przykład ludzie uprawiający zawody związane z: odbieraniem życia (rybacy, rzeźnicy), sektorem pogrzebowym (grabarze), kontaktem z wydzielinami ludzkiego ciała – śliną, moczem, kałem, potem (sprzątacze latryn, pracze, sektor sprzątający). Podobnie chrześcijanie Pakistanu w najniższej kasty zajmują się zawodami kojarzonymi z kulturową przestrzenią nieczystości oraz sami nazywają się „nieczystymi”, czyli *chuhra*, *chammar*, *bhangi*, *janitor*, doświadczając złożonej presji ze strony otoczenia w dziedzinie codziennego życia i pracy⁸¹⁴. Często poruszają się jedynie po wydzielonych przestrzeniach warunkowanych kulturowymi obostrzeniami w kontaktach bezpośrednich, korzystają z przeznaczonych dla nich naczyń, wodopojów, wykonują

⁸¹¹ Singha, Sarah, *Dalit Christians and Caste Consciousness in Pakistan*, Phd dissertation, Georgetown University, Georgetown 2015, źródło: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/761014/Singha_georgetown_0076D_13011.pdf?sequence=1&isAllowed=y, dostęp: 2.03.2021, s. 9.

⁸¹² Źródło: <https://www.dawn.com/news/1188782>, dostęp: 2.11.2019.

⁸¹³ A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 257.

⁸¹⁴ P. S. Judge, *Egalitarian Religion and Caste-based Exclusion...*, s. 112.

wąski zakres prac i w każdym aspekcie doświadczają kulturowej stygmatyzacji. Jak już było wspomniane pakistańscy *dalici* to przede wszystkim mniejszości chrześcijańskie, czasem hinduskie lub muzułmańskie⁸¹⁵.

Chrześcijańskie mniejszości zajmują się najczęściej pracami niewolniczymi, podobnie jak zresztą wyznawcy hinduizmu, o czym dowiedzieć się można między innymi z raportu *Longbehind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan*, opublikowanym przez Indian Institute of Dalit Studies w 2008 roku: W perspektywie ekonomicznej, przedstawiciele Rejestrowanych kast w Pakistanie nie posiadają możliwości rozwoju. Znaczną ich liczbę stanowią pracownicy przymusowi Haris w sektorze rolniczym i innych występujących w prowincjach Sindh i Pendżabu⁸¹⁶. Chrześcijanie zajmują się czynnościami brudnymi – w ich identyfikacji systemowo-kastowej – a więc najczęściej pracami niosącymi naznaczenie nieczystością matrycowaną religijnie lub kulturowo (kastowość pakistańska zdaje się być mieszkanką tych dwóch elementów). Przedstawiciele mniejszości chrześcijańskich otrzymują możliwość wykonywania prac porządkowych związanych ze sprzątaniem ulic i czyszczeniem kanalizacji. Zdarza się również, że zasilają sektor przemysłowy, pracując w tkalniach i cegielniach:

Chrześcijanie także należą do najbardziej marginalizowanych grup w kraju biorąc pod uwagę ich możliwości ekonomicznego rozwoju. Na przykład w Lahore, ludność chrześcijańska stanowi większość pośród miejskich pracowników wykonujących prace sanitarne lub zmiata ulice – co jest faktem przemawiającym za ich stygmatyzującym statusem – kiedy większość ich przełożonych jest wyznania muzułmańskiego. Podobnie jak inne mniejszości, chrześcijanie narażeni są na ryzyko wystąpienia aktów wyzysku: znaczna liczba chrześcijan zamieszkujących Sindh i Pendżab wykonuje niewolniczą pracę w ciężkich warunkach w obszarach takich jak tkanie dywanów lub produkcja cegieł⁸¹⁷.

Pośród *dalitów* – chrześcijańskich czy hinduskich –zaobserwowano występowanie „muzułmańskich dalitów” w strukturach pakistańskiego społeczeństwa. Ten termin wprowadził w latach 90. XX w. Ejlaż Ali⁸¹⁸, działacz obrony praw muzułmanów najniższych kast. *Dalici* pakistańscy to jednak w pierwszej kolejności

⁸¹⁵ Źródło: <https://www.nytimes.com/1990/12/08/opinion/1-pakistan-certainly-has-a-caste-system-224690.html>, dostęp: 28.10.2019.

⁸¹⁶ Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 2.11.2019.

⁸¹⁷ Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

⁸¹⁸ A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 258.

przedstawiciele mniejszości chrześcijańskich. Taką specyfikację podaje również poświęcony prawom mniejszości portal: *minorityrights.org*, podkreślając, że obok dalitów chrześcijańskich występują marginalizowane odłamy islamu, uznawane przez Pakistańczyków za heretyckie sekty, między innymi chodzi o mniejszość ahmadycką. Szacunki liczbowe nie są pewne i wahają się od 300 000 - 400 000⁸¹⁹ lub nawet dwóch milionów i więcej:

Dalici, którzy składają się nie tylko z hinduistów i chrześcijan, ale także z niektórych wykluczanych kast muzułmańskich, należą do najbardziej zmarginalizowanych społeczności w kraju i często spotykają się z dyskryminacją. Ostatnie oficjalne dane dotyczące społeczności dalitów pochodzą ze spisu powszechnego z 1998 roku, gdzie liczebność ich grupy oszacowano na około 330 000 osób. Liczby te nie obejmowały dalitów należących do marginalizowanych grup muzułmańskich. Według międzynarodowej Sieci Solidarności Dalitów, przedstawiciele pakistańskich dalitów twierdzą, że ich rzeczywista liczba może wynosić nawet dwa miliony⁸²⁰.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania na temat kastowości i przenikających się ich wariantów pakistańskiego i indyjskiego, możemy wskazać zarówno podobieństwa jak i różnice w przypadku obu modeli. Po pierwsze: podobieństwo upatruje się przede wszystkim w hierarchiczności i endogamiczności poszczególnych kast i klas. W obu przypadkach występuje kasta najniższa składająca się z niedotykalnych, „nieczystych” kulturowo przedstawicieli, gdzie w przypadku pakistańskim, mogą to być nawet dyskryminowani wyznawcy islamu tacy jak muzułmańscy dalici, ale przede wszystkim chrześcijanie i hindusi (oraz inne grupy wyłączone). Tak samo, spoglądając na kasty o najwyższym statusie w hierarchii, przoduje w nich wyróżnik *sacrum*, ponieważ związane są ze sferą praktyki religijnej i religijnej tożsamości. W Indiach będą to kasty bramińskie, a w Pakistanie kasty pochodzeniem nawiązujące do linii proroka. Po drugie: szukając z kolei czynnika różnicującego te dwa systemy: hinduski i pakistański, należy zwrócić uwagę, że kastowość Pakistanu wykazują cechę ruchliwości społecznej pomiędzy występującymi klasami, która nie występuje w wariacie hinduskim naznaczonym jedynie wymiarem religijnym zamykającym strukturę w opozycji tego co kulturowo czyste i nieczyste. Pakistański model kastowości różni się również z powodu odmiennych warunków kulturowych i gospodarczych. System kastowy pierwotnie wiąże się z zależnościami

⁸¹⁹ Informacja podana przez informatora z Pakistanu (patrz. Aneks).

⁸²⁰ Źródło: <https://minorityrights.org/country/pakistan/>, dostęp: 14.10.2019.

feudalnymi i pracami rolnymi w społeczności. Posiadacze ziemscy, zaminardowie, są wyznacznikami wysokiej pozycji i społecznego statusu. Uprzywilejowany status w tym wypadku osadza się na wartości kulturowej ziemi. Cytując *Homo herarchicus* Louisa Dumonta warto przypomnieć, że: *Ziemia jest najważniejszą własnością, jedynym uznawanym bogactwem, a zarazem wiąże się ściśle z władzą nad ludźmi. Przynajmniej było tak aż do obecnej epoki, jak zazwyczaj w złożonych społeczeństwach tradycyjnych*⁸²¹.

Wytwórcy narzędzi rolniczych, także przez swoją pracę zyskiwali sobie społeczną pozycję. Pakistan charakteryzuje w znacznym stopniu industrializacja i uprzemysłowienie, a więc feudalne zależności nie mogły w tym przypadku odgrywać roli prymarnej. Już wcześniej zwróciłam uwagę na ten wątek, jednak warto powtórzyć, że kastowość pakistańska rozwinęła się wokół poszczególnych grup zawodowych, czy też klas zawodowych⁸²². Jest to o tyle istotne, że można również wskazać kategorie kasty i klasy w przypadku studium pakistańskiego. Kasty (tożsamość wynikająca z urodzenia) są dziedziczone, a więc przynależność do kasty warunkowane jest urodzeniem, ta zasada funkcjonuje jak kulturowe „DNA” członka wspólnoty i tak zwanych innych, obcych, wykluczonych. Nie ma możliwości zmiany kastowego „DNA”, nawet jeśli osoba zmienia zawód na drodze społecznego awansu, w dalszym ciągu jej przynależność kastowa „z urodzenia” pozostaje. Spróbujmy przyjrzeć się jeszcze bliżej temu zagadnieniu.

Wariant pakistański nie posiada tylko wykładni religijnej ale i sekularną, ekonomiczną, a przez otwiera możliwość ruchliwości pomiędzy kastami. Dotyczy to przede wszystkich kast zawodowych, gdzie zaobserwować można migrację do kasty związanej z innym zawodem, niż poprzednio wykonywany przez danego człowieka, który w efekcie poprawy sytuacji ekonomicznej decyduje o zmianie zawodu, a przez to i przynależności kastowej. Może to być migracja do kasty „posiadaczy ziemskich”, tak zwanych *zaminardów*⁸²³. Asymilacja do nowych warunków kastowych w realiach pakistańskich trwa zaledwie kilka lat, natomiast w Indiach nie ma z reguły możliwości migracji do kasty wyższej na poziomie jednostki, możliwe jest to jedynie w obrębie całej zbiorowości kastowej, a taki proces może odbywać się na przestrzeni całego pokolenia, które usiłuje zasymilować się z kastą wyższą poprzez naśladownictwo ich

⁸²¹L. Dumont, *Homo hierarchicus*.... s. 236.

⁸²² Źródło: <https://www.nytimes.com/1990/12/08/opinion/1-pakistan-certainly-has-a-caste-system-224690.html>, dostęp: 28.10.2019.

⁸²³A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 259.

zwyczajów i społecznego funkcjonowania. Taki model migracji kastowej w społeczeństwach hinduskich został określony przez indyjskiego antropologa M.N. Srinivasa mianem wspomnianej już wcześniej „sanskrytyzacji”⁸²⁴.

Znacząca różnica charakteryzująca model kastowości Pakistanu powoduje, że złamanie zasad kastowych związanych z endogamią lub współbiednictwem nie stanowi rażącego wykroczenia, które naruszałoby społeczny porządek, a częściej jest to akceptowane bez sankcji społecznego ostracyzmu lub degradacji do kasty niższej. Muzułmanie południowoazjatyccy zwykli ilustrować tak rozumiane możliwości społecznego awansu utartym przysłowiem: *Kiedyś rzeźnik, dziś śajch, a za rok, o ile ceny zboża będą korzystne - może i sajid*⁸²⁵. Nie obejmuje to jednak migracji między kastami w grupach mniejszościowych: w zależności od stopnia społecznej marginalizacji grupy migracja może być mniej lub bardziej możliwa. Dalici związani z sektorem przemysłowym, często manufakturami cegły, pozostają na pozycji straconej z punktu widzenia tego systemu, natomiast zdarzają się przypadki spłaty „niewolniczych” długów, nierzadko przez działaczy międzynarodowych organizacji pozarządowych walczących o prawa człowieka lub wsparcie prześladowanych mniejszości. Bywa, że ludziom tym zwracana jest wolność, ale jeśli zauważymy mechanizm wadliwie funkcjonującej polityki krajowej i relacji gospodarczych, to kapitalizm w wykrzywionej wersji nadal będzie zbierał swoje żniwo, a w miejsce jednej wykupionej rodziny, pojawi się pięć kolejnych.

Samo występowanie systemu kastowego w społecznościach muzułmańskich subkontynentu indyjskiego nie jest bynajmniej zjawiskiem wynikającym z przeważającego wpływu hindusów na wyobrażenia kulturowe muzułmanów, bardziej natomiast należałoby brać tutaj pod uwagę zjawisko stopniowej konwersji hindusów na islam w skali nie jednostkowych przypadków, ale większych społeczności wioskowych, które reprezentowały wcześniejszy model hierarchizowania rzeczywistości w oparciu o model myślenia kastowego. W ten sposób niepostrzeżenie i bardzo stopniowo dokonała się dyfuzja tego systemu do społeczności muzułmańskich, które tak naprawdę są złożone w znacznych ilościach z konwertytów hinduskich, wzrastających w procesie pierwotnej socjalizacji w obrębie tak skonstruowanego sposobu percypowania społecznych różnic i zależności. W rzeczywistości więc jest to wynik wspólnej koegzystencji dwóch systemów religijnych na jednym terytorium w czasie kilku stuleci.

⁸²⁴Zob. M. N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Allied Publishers, Bombay 1966, s. 1-48.

⁸²⁵A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 260.

Obala to niejako idealny projekt wyobrażenia o islamie jako religii „czystej” i „nieskażonej” tak uparcie propagowany przez wyznawców poszczególnych odłamów, a jednocześnie ukazuje wspólny dorobek ludności subkontynentu w wypracowaniu religijności synkretycznej i niejednoznacznej w praktyce wiary, islamu zawierającego elementy zwyczajowości hinduskiej. Uobecnia się to chociażby w wyobrażeniach religijnych sufitów będących solą w oku radykałów. Muzułmanie południowoazjatyccy w większości uznają kastowość na zasadzie dziedziczenia przynależności do grupy zawodowej i tą przynależność również traktuje się jako czynnik zasadniczy w wyborze współmałżonka. Podkreśla się warunek zgodności zawodu oraz rodowodu, co ugruntowane jest z ramienia ogólnodostępnej edukacji lub wypowiedzi znanych autorytetów, przykładem może być podręcznik *Niebiańskie ozdoby* autorstwa Maulany Thanwiego podejmujący ten temat w jednym z rozdziałów poświęconemu zagadnieniu ślubów⁸²⁶.

Najbardziej interesującym zagadnieniem dla niniejszych rozważań jest natomiast pozycja kast najniższych, do których niewątpliwie wliczają się przedstawiciele mniejszości religijnych, w tym chrześcijanie zamieszkujący Pakistan. Na nizinach kastowej hierarchii pozostają *Arzal* oraz wykluczeni z powodu nieczystości kulturowej bezkastowi. Do *Arzal* należą w dużej mierze potomkowie konwertytów z hinduskich kast niedotykanych i poza kastowych. Osoby włączone w tę kastę zajmują pozycję najniższą w skali całego muzułmańskiego społeczeństwa oraz bardzo często padają ofiarą prześladowań na tle religijnym lub są pogardzani przez lepiej urodzonych muzułmanów, czasem nawet przez przedstawicieli tej samej grupy wyznaniowej usytuowanych wyżej w hierarchii społecznej.

Odnotowanie istnienia grupy *Arzal* odbywało się jeszcze w Indiach Brytyjskich na początku XX wieku⁸²⁷ i scharakteryzowano ich wtedy jako muzułmanów wykluczonych poza wspólnotę, co przejawiało się w tabu kontaktów z takimi osobami, tabu uczestnictwa we wspólnych zgromadzeniach religijnych – zakazywano im przekraczania drzwi meczetów oraz zabraniano pochówku w granicach publicznych nekropolii. Kastowość na terytorium subkontynentu indyjskiego już od czasów sułtanatu delhijskiego⁸²⁸ przejawiała się również w podziale przestrzennym zamieszkiwanych przez dane grupy obszarach miejskich i wiejskich. Podział

⁸²⁶A. Kuczkiewicz-Fraś, *Kim są muzułmańscy dalici...*, s. 262.

⁸²⁷Ibidem, s. 263.

⁸²⁸Ibidem.

wyznaczały osobne dzielnice przeznaczone dla poszczególnych kast, osobne dla arystokracji, osobne dla rzemieślników, kupców, artystów i na obrzeżach miasta, zamieszkiwali dosłownie marginalizowani dalecy, jako ci niechciani i wykluczeni. Ci ostatni nie tylko doświadczali dyskryminacji na poziomie przydzielonego, gorszego sortu terenu do zamieszkania, ale i padali ofiarą dyskryminacji poprzez wyłączenie ich z możliwości uczestnictwa w *ummie*, muzułmańskiej wspólnocie, która zgodnie z założeniem, powinna dawać miejsce każdemu wyznawcy.

Dzisiaj w Pakistanie również możemy mówić o podziałach przestrzennych w rozmieszczeniu ludności różnych wyznań, spotyka się występujące osobne wioski chrześcijańskie, które padają ofiarą ataków terrorystycznych lub podpaleń. Czasami również mamy do czynienia z enklawami w obrębie wiosek większościowo zamieszkanymi przez muzułmanów, jak podają to różne źródła pozarządowe, w tym przypadku medialne:

Mała chrześcijańska enklawa obejmuje 7 skromnych domostw, w których zamieszkuje łącznie około 45-50 chrześcijan, podczas gdy na tym samym obszarze wioski mieszka muzułmańska społeczność licząca około 400-500 osób⁸²⁹.

Wyobrażenia kulturowe przekładają się na przestrzenne planowanie obszarów mieszkalnych, gdzie chrześcijańska mniejszość zajmuje miejsce wiejskich przysiółków, korzysta z obszarów i obiektów (tj. studnie) wydzielonych dla „nieczystych”. Każde przekroczenie, tej niewidzialnej granicy tabu grozi oskarżeniem o bluźnierstwo i powodowanie nieczystości, będącej odrazą dla lokalnej większości muzułmanów.

Umma jako koncepcja ideowa wspólnoty muzułmańskiej jest równie ciekawym tropem do analizy skomplikowanej pozycji mniejszości chrześcijańskich, która w zależności od danej denominacji jest mniej lub bardziej stabilna – kościoły tradycyjne mają stosunkowo silniejszy status, zorganizowane zaplecze instytucjonalne i stałe wsparcie macierzystych organizacji poza granicami kraju, jak w przypadku Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Chrześcijanie w ogóle nie są członkami muzułmańskiej *ummy*, czyli wspólnoty obecnej w wyobrażeniach religijnych islamu, ponieważ:

dla islamu niezwykle charakterystyczną, niemal centralną ideą jest pojęcie wspólnoty, rozumianej jako - (...) całokształt stosunków charakteryzujących się wysokim stopniem więzi

⁸²⁹ Źródło: <https://www.britishpakistanichristians.org/blog/telephone-call-anger-leads-to-blasphemy-charges-for-innocent-christian>, dostęp: 24.10.2019.

osobistych, głębią emocjonalną, moralizatorską, stałością społeczną i kontynuacją w czasie – może ona być wspólnotą lokalną, religijną, narodową, rasową, zawodową lub ludową, jej pierwowzorem jest rodzina⁸³⁰

Podhorska-Reklajtis w *Obrazach świata białych*, pod redakcją Andrzeja Zajączkowskiego, wspomina znaczeniowość wspólnoty wyznawców, czyli *ummy* właśnie, która wymaga odcięcia się i zabezpieczenia przez obcymi cywilizacjami i potęgami politycznymi, będącymi potencjalnym zagrożeniem wolności i indywidualności muzułmanów; przy czym należy pamiętać również, że nie posiadają muzułmanie w tym kontekście jako takiego pojęcia ojczyzny, bardziej występuje tutaj rodzaj etnicznego genetyzmu i utrwalonej w mentalności doniosłości wspólnoty krewniczej. W przypadku islamu mowa jest również o wspólnocie pochodzenia nie tylko biologiczno-etnicznego ale również kulturowo-religijno-ideologicznego. Stąd występowanie niechęci i wrogości wobec czynników mogących osłabić jedność *ummy* – wspólnoty⁸³¹. Badaczka wspomina też o dysonansie poznawczym związanym z doświadczeniem szoku kulturowego ze strony muzułmanów w zetknięciu z kulturą Europejczyków. Występuje tu niechęć wobec niezrozumiałości i zupełnej obcości innej formacji kulturowej opartej na odmiennym systemie. Często też upartują muzułmanie społeczności europejskie jako monolit, które przecież w rzeczywistości są bardzo zróżnicowane. Co do kwestii religijności, zdarza się, że przedstawiciele religii Mahometa uważają, że Zachód jest chrześcijański tylko z nazwy, ponieważ praktyka życia odbiega od zasad wyznaczanych przez Nowy Testament i nauczanie Jezusa Chrystusa. Ze strony islamu pojawiają się konkretne zarzuty o deformację nauki chrześcijańskiej i postępujący sekularyzm Zachodu: *ich rzeczywista religia jest całkiem inna, wierzą oni mianowicie, iż o tym, co jest dobre, a co złe, decyduje rozum ludzki. Zaprzeczają możliwości cudów, wierzą, że prawa natury ni mogą być uchylane. Wierzą także, że religie istnieją jedynie po to, by zachęcić ludzi do dobrego (...) oraz, że mądrość ich uczonych jest większa od mądrości proroków*⁸³².

W realiach islamu apostazja równa się zdradzie – są to społeczności wysoko kontekstowe i kolektywne, dla których liczy się wspólnota. Komunitaryzm przeważa nad osobistym przekonaniem, a z racji wielonarodowościowej struktury wyznawców, więzy krwi zastępuje identyfikacja z doktryną religijną scalającą wspólnotę. Dlatego

⁸³⁰ H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, 1993, s. 61.

⁸³¹ A. Zajączkowski, *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973, s. 232.

⁸³² Ibidem, s. 254.

właśnie następujące na gruncie pakistańskim konwersje spotykają się z największym oporem i nienawiścią na tle religijnym. Chrześcijańscy konwertyci z islamu często swoją wiarę praktykują w ukryciu i poza łącznością z szerszą grupą wyznawców chrześcijaństwa. Uważani za apostatów konwertyci są na ogół odrzucani przez ich biologiczne rodziny, ponieważ konwersja rozpatrywana jest jedynie w perspektywie zdrady więzów krwi i religijnej tożsamości, jako rozłam w *ummie*. Społeczności muzułmańskie upatrują nierozzerwalny związek z przynależnością do „plemiennej”, „rdzennej” „genetycznej” wspólnoty islamu, w rozumieniu religijnej tożsamości wspólnoty a więc w założeniu wykluczają możliwość konwersji. Już na gruncie konstytucyjnym w Pakistanie buduje się pozycję islamu jako religii nadrzędnej, dominującej, jedynej, a więc w założeniu może prowadzić to do dyskryminacji osób dokonujących konwersji. Podobnie w zapisach Koranu, czy hadisów, występują odniesienia do takich przypadków. Jeden z hadisów przyjmuje formę nakazu *Zabijajcie tych, którzy zmieniają religię*⁸³³. Konwertyci są świadomi, że przemoc religijna ze strony muzułmańskiej większości wystąpi, przykładem tego jest doświadczenie informatora udzielającego wywiadu na potrzeby niniejszej pracy. Kontakty muzułmanów z chrześcijanami są objęte kulturowym tabu, jak podaje między innymi polski oddział *Open Doors: radykalni muzułmanie nie podają ręki chrześcijanom, nie dotykają ich, nie spożywają z nimi posiłku*⁸³⁴; tym samym uznawani są za nieczystych, co zostało również nakreślone przez analizy systemu kastowego Dumonta. Oczywiście jest to tylko prezentowany wycinek pakistańskiej rzeczywistości, ponieważ nie wszyscy wyznawcy islamu reprezentują ten sam poziom ortodoksji, zsekularyzowani muzułmanie nie realizujący restrykcyjnych nauczania islamu zdarza się, że pozostają w kontaktach z chrześcijanami i można też zauważyć między nimi występowanie „wspólnoty stołu”, co dla konserwatystów będzie aktem niedopuszczalnym dla religijnej zasady praktyki wiary.

Przykład pakistański jest reprezentacją odchylenia od tego ideowego wzorca i pokazuje praktykę życia społeczności muzułmańskiej, która z pewnością nie jest jednolitą strukturą, a bardziej przypomina skomplikowany splót bardzo różnych wspólnot, odłamów, sekt i szkół, w całościowym ujęciu nie prowadzących efektywnego dialogu, który by ukazywał istnienie *ummy* jako faktu kulturowego dla tego wyznania

⁸³³ *Czarna Księga Prześladowań Chrześcijan*, red. J.M. di Falco Leandri, T. Radcliffe, A. Riccardi, S. Lieven, przeł. B. Bogdan, REBIS, Poznań 2019, s. 289.

⁸³⁴ Źródło: <https://www.opendoors.pl/2097/iran>, dostęp: 27.10.2019.

jako spójnego i jednorodnego. *Umma* pozostaje w warstwie islamskiej ideologii mającej na celu wzmocnienie wspólnotowej tożsamości wyznawców. Powyższe fakty wzmacniają przeświadczenie o tym, że egalitarność islamu jest weryfikowana przez doświadczenie społecznego rozwarstwienia, szczególnie w społecznościach Azji Południowej, takich jak Pakistan, czy Bangladesz. Muzułmanów spaja fundament ideologiczny, jednak jest on na tyle różnorodny w wielu jego reprezentacjach, nawet na gruncie jednego samorządowego terytorium, że nie pozwala na tworzenie skonsolidowanej (w interpretacji socjologicznej) wspólnoty wyznawców, która byłaby oparta o trwałe i jednolite więzi wykluczające zjawiska antagonizmów międzygrupowych, nienawiści i przemocy na tle religijnym. Nie da się ukryć, że w przypadku pakistańskim jest to wynik multi-kulturowości etnicznej i religijnej, która także dziś nie daje się zamknąć w ostrych granicach i jednej przyjętej definicji wyznania religijnego, a zamiast tego tworzy setki grup, w tym również takich, które utrzymują orientację terrorystyczną. Pośród tej mozaiki islamskiej mniejszości są marginalizowane i padają ofiarą z jednej strony dyskryminacji kasowej, a z drugiej gwałtownych nastrojów radykałów islamskich lub działaczy terrorystycznych.

Wracając jednak do pozycji mniejszości w społecznościach dalickich, przede wszystkim chrześcijańskim najniższym kastom odmawia się dostępu do podstawowych obiektów użytku publicznego i instytucji ogólnospołecznego przeznaczenia nawet w czasach współczesnych. Na najniższą kastę, ale i bezkastowych nakłada się sankcje zabraniające korzystania z publicznych zbiorników wody, studni i ujęć, pochówku na cmentarzach, brania udziału w życiu religijnym w meczetach i innych obiektach kultu religijnego, czy posyłania do szkół publicznych. Ostracyzm społeczny tych grup także przejawia się w licznych podpaleniach domostw, napaściach cielesnych, okaleczaniu, gwałtach i zabójstwach. Najniższe kasty są naznaczone piętnem analfabetyzmu, zacofania i biedy co skutecznie uniemożliwia im społeczny awans, który przecież w przypadku kastowości Pakistanu występuje, w przeciwieństwie do realiów społecznych panujących w Indiach. Dane pochodzące z raportów *CIA Factbook* wskazują, że w całym Pakistanie 30% populacji żyje w warunkach poniżej granicy ubóstwa⁸³⁵.

Nie tylko w kontaktach między-religijnych wewnątrz Pakistanu istnieje przenikanie się modelu myślenia kastowego wynikającego z wcześniejszej przynależności terytorialnej do Indii, ale i silne obwarowania tabu wynikające z

⁸³⁵ Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

praktykowanego wyznaniowo islamu. Już w samej etymologii nazwy Pakistan znaczeniem najwyższej wagi jest „czystość” w rozumieniu niejako etnicznym i kultowo-religijnym. Pojęcie takie jest relatywne i występuje w wyobrażeniach prawdopodobnie wszystkich kultur w mniejszym lub większym stopniu. Wiąże się ze sferą wyobrażeń o najbardziej zinternalizowanych wartościach sytuowanych wysoko w hierarchii i nierzadko koreluje z wyobrażeniem o transcendencji. Z założenia pojęcie czystości bywa labilne i nieostre definicyjnie w rzeczywistych reprezentacjach, ponieważ na poziomie ludzkiego doświadczenia jest raczej nieuchwytne – niemożliwe do osiągnięcia staje się bardziej projektem ideowym. Nieostrym także przez heterogeniczność wierzeń islamskich w przypadku pakistańskim (ale i na innych obszarach występowania takich form religijności). Natomiast tutaj „czystość” jako kategoria wpisana już na poziomie identyfikacji narodowej w nazwie nowopowstającego państwa zdradza dążenia do separowania „świętego”, „czystego” narodu muzułmańskiego. Pakistan powstawał na kanwie retoryki „teorii dwóch narodów”, mającej na celu wyznaczenie na zawsze rozdzielającej hindusów i muzułmanów indyjskich granicy narodowej, religijnej i terytorialnej. Z jednej strony dotyczyło to przynależności religijnej, ale z drugiej także nowo tworzącego się tożsamości pakistańskiej, silnie związanej z islamem oczywiście. To zakorzenienie w perspektywie binarnego matrycowania czystości i nieczystości, jak zdarzyliśmy już zauważyć ma solidne korzenie w dyfuzji kontaktu kulturowego z ludnością indyjską, a przede wszystkim silnie ugruntowana jest pośród wyznawców islamu, będących konwertytami z hinduizmu. Warto w tym miejscu raz jeszcze odwołać się do poczynionego przez Dumonta nawiązania do wykładni powyższej dychotomii, zestawionej z parą opozycji aksjologicznie zbliżoną do czystego i nieczystego:

Poza bezpośrednim aspektem fizycznym (czystość, higiena) etykieta czystości odpowiada częściowo temu, co nazywamy kulturą lub cywilizacją(...) Z punktu widzenia organizacji społecznej ludzie czyści są w pewnej mierze odpowiednikiem tych, których my nazywamy »szlachetnymi« lub »dobrze urodzonymi«. (...) Wyobrażenie czystości łączy się nie tylko z prestiżem, przepychem, pomyślnością (...): jasne jest, że na ogólnej skali wartości zmierza raczej w kierunku obszaru, który w naszej kulturze należy do sfery dobra i zła, i wprowadza tam rozróżnienie relatywne zamiast rozróżnienia absolutnego, co daje nam pewien wgląd w hinduskie uniwersum etyczne⁸³⁶.

⁸³⁶L. Dumont, *Homo hierarchicus...*, s. 119.

Nieustające echa takiego rodzaju myślenia ujawnia ukrytą strukturyzację tożsamości pakistańskiej, osadzającej się przede wszystkim w strachu przed nieczystością. Jeśli nieczystość uosabiają w tym wypadku mniejszości chrześcijańskie, czy też inne, ich pozycja będzie poddawane stałej marginalizacji. Dumont w innej części *Homo hierarchicus* jeszcze wyraźniej podkreślił prymat czystego-nieczystego w społeczeństwach Azji Południowej:

Opozycja czystego i nieczystego jest faktem niezwyklej wagi, ponieważ przenosi nas bezpośrednio w ściśle strukturalny świat: to całość rządzi częścią, a całość ta pojmowana jest niezwykle rygorystycznie, jako oparta na opozycji. Nie ma zresztą innego sposobu zdefiniowania całości niż tylko jako różnej od zwykłego zbioru elementów. (...) zainteresowanie czystym i nieczystym jest (...) stałą cechą hinduskiego życia⁸³⁷.

Zauważył ten fakt również hinduski antropolog Arjun Appadurai i dokonał bardzo ciekawej i pogłębionej refleksji ujmującej element mniejszościowy jako każdorazowo utożsamiany z nieczystością i zagrożeniem dla większości. W swoim *Strachu przed mniejszościami. Eseju o geografii gniewu*⁸³⁸ podejmuje tematy związane z przemocą wobec mniejszości, które czasem mogą przybierać formę czystek etnicznych. Jego publikacja okazała się niezwykle wartościowa dla niniejszych rozważań, ponieważ poszerzyła znacząco horyzont interpretacyjny zjawiska prześladowania chrześcijańskich mniejszości, zarówno w Pakistanie, jak i innych częściach świata. Jego rozległy esej zdecydowanie odsłania to, co ukrywa się głęboko pod powierzchnią takich aktów i ukazuje dużo szersze – bo globalne – mechanizmy, które uruchamiają model kozła ofiarnego zogniskowany na mniejszościach. Rozważanie dotyczy kulturowo motywowanej przemocy na wielką skalę w czasach współczesnych. Na ostateczny kształt wniosków wpłynęły zaobserwowane przez autora dwa ważne rodzaje przemocy. Jak podaje Appadurai, pierwszy z nich ujawnia patologie uświęconych ideologii narodowościowych i dotyczy krajów Europy Wschodniej, Rwandy, czy Indii jeszcze przed rokiem 1989. Drugim rodzajem jest wskazana przez autora oficjalna i międzynarodowa „wojna z terroryzmem” i jej czynniki źródłowe takie jak ataki na WTT w Nowym Jorku i Pentagon w Wirginii 11 września 2001 roku. Te wydarzenia przypieczętowały koniec XX wieku jako dekadę

⁸³⁷Ibidem, s. 99.

⁸³⁸A. Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.

„superprzemocy”⁸³⁹, którą charakteryzuje stale wzrastająca liczba wojen domowych i cywilnych zyskujących sobie status doświadczenia powszedniego wielu społeczeństw w skali globalnej.

Tropem prześladowanych: Geografia gniewu wobec mniejszości

Arjun Appadurai w *Strachu przed mniejszościami* zaobserwował, że to kategoria strachu jest nadrzędnym motorem napędowym działań przemocowych względem różnych grup, które ten strach miałyby generować w ich prześladowcach. Strach jest źródłem przemocy niezależnie od skali grupowej przemocy, której rozpiętość może dotyczyć od zamieszek aż do wielkich pogromów⁸⁴⁰. Jeszcze w latach czterdziestych XX wieku w środowiskach naukowych panował pogląd o tym, że skrajne formy przemocy zbiorowej oraz te związane z ludobójstwem są bezpośrednimi konsekwencjami ideologii i polityki totalitaryzmu widocznego w ustrojach państw takich jak Chiny Mao, ZSRR Stalina i innych. Lata dziewięćdziesiąte zweryfikowały ten pogląd ukazując, że podobne zjawiska równie dobrze mogą cechować ustroje liberalno-demokratyczne i inne mieszane formy państwowości. Różne formacje mogą i poddają się wpływom sił majorytarystycznych i masowej przemocy⁸⁴¹.

Koniec XX wieku Appadurai wskazuje jako okres dojrzałej globalizacji ale i konfliktów z użyciem przemocy. Jednocześnie ten okres cechuje aspekt wzajemnego otwierania się na siebie wielu państw, sfer publicznych i projektów, czemu towarzyszyło promowanie modeli liberalnych i demokratycznych konstytucji, łagodzenia napięć i nierówności społecznych, aktywnej ekspansji praw człowieka na szeroką skalę za pośrednictwem globalnej sieci internet docierającej nawet do krajów tak zwanego „trzeciego świata”. W tym samym czasie w wielu miejscach dokonywano czystek etnicznych, skrajnych form przemocy politycznej, także aktów terroryzmu. Globalizacja ponad szeregiem aspektów pozytywnych posiada również skutki uboczne, niekiedy skrajnie dramatyczne i ukazujące bezmiar przemocy⁸⁴². Globalizacja zdaniem Appaduraia łączy się z terrorem i czystkami etnicznymi na poziomie promowania ideologicznej koncepcji „narodowego etnosu” wynikającego z modelu nowoczesnego państwa narodowego. Narodowy etnos jest w założeniu ideą niebezpieczną i

⁸³⁹Ibidem, s. 11.

⁸⁴⁰Ibidem.

⁸⁴¹Ibidem, s. 12.

⁸⁴²Ibidem, s. 13.

fundamentalną. Jak pisze Appadurai: *Żadne nowoczesne państwo, jakkolwiek łagodny były jego system polityczny i jakkolwiek wymowne byłyby głoszone w nim opinie na temat cnoty tolerancji, wielokulturowości i inkluzji, nie jest wolne od idei, że jego suwerenność państwowa opiera się na jakiegoś rodzaju duchu etnicznym*⁸⁴³. Autor *Eseju o geografii gniewu* tworzy szczególną diagnozę współczesnych konfliktów etnicznych, niesamowicie złożoną i wielowymiarową. Cała koncepcja jest nietuzinkowa i może mieć rzeczywiste odniesienie do kształtujących się procesów wewnątrz grup narodowych większości prowadzących ostatecznie do ludobójstwa dokonywanego na mniejszościach czy innych zachowań dążących do osiągnięcia statusu czystości etnicznej (przynajmniej na poziomie projektu myślowego).

Idea jednolitego narodowego etnosu jest ufundowana i znaturalizowana poprzez retorykę wojenną i sakralizowanie ofiar poległych w tych wojnach, uniformizację edukacji i języka narodowego, czy promowanie religii narodowych. Wszystko to jest domeną nowoczesnych społeczeństw demokratycznych. Badania antropologiczne, przykładowo Mary Douglas opiniują, że od ducha etnosu do „totalnej kosmogonii świętego narodu” i ludobójstwa prowadzi tylko kilka kroków, a granicę przekroczyło już w historii wielu. Idea nacjonalizmu i wspólnoty plemiennej (krewniaczej) opartej o zasadę więzów krwi jest wciąż często podnoszoną narodową narracją. Nie zawsze etniczowanie prowadzi do masowych aktów przemocy i czystek etnicznych, przypadki które występują potwierdzają jednak tezę Appadurai'a, że ideologia etnosu narodowego nie pozostaje tutaj bez znaczenia.

Kolejną zasadniczą i wiodącą kategorią podaną przez Appaduraia jako ogniwo prowadzące do czystek etnicznych jest „niepewność”, w bardzo ciekawy sposób zresztą diagnozowana przez antropologa. Niepewność łączy się bowiem z niemożliwością oszacowania jasnej granicy my–oni i utożsamienia się „po właściwej stronie”:(...) *współczesne grupy etniczne liczą setki tysięcy, a ich ruchy, mieszanki, style kulturowe i reprezentacje medialne rodzą głębokie wątpliwości co do tego, kto naprawdę należy do „nas”, a kto do „nich”*⁸⁴⁴. Globalizacja wytworzyła jeszcze bardziej skomplikowane wymiary niepewności: *Szybkość i natężenie, z jakim zarówno elementy materialne, jak i ideologiczne, krążą dziś ponad granicami państwowymi, wytworzyły nowy rodzaj niepewności w życiu społecznym*⁸⁴⁵. Niepewność ta może przejawiać się już na samym

⁸⁴³Ibidem.

⁸⁴⁴Ibidem, s. 15.

⁸⁴⁵Ibidem.

poziomie kontrolującej funkcji państwa odnośnie spisów ludności, które dziś w dobie narastających fal migracji nie są miarodajne. Niepewność również znajduje odzwierciedlenie w mnożących się modelach tożsamościowych rozmywających się w definicjach i praktykach życia. Niepewność a zarazem lęk towarzyszy stosunkowi ludności do dóbr takich jak nieruchomości, rynki mieszkaniowe, instytucje ochrony zdrowia, czy nawet systemy kanalizacyjne. W tych wszystkich przejawach życia społecznego Appadurai widzi niepewność w określeniu granicy my i oni. Nie wiadomo już ani kim są owi „my”, a tym bardziej, kim są „oni”. Niepewności te zyskują na sile w momencie destabilizacji porządku społecznego przez masowe ruchy ludnościowe, dezinformację medialną, *fake newsy* czy terroryzm. Wszystkie te czynniki towarzyszyły powstawaniu Pakistanu i występują także w jego współczesnym wymiarze, szczególnie rozległym problemem będzie tutaj kwestia rozległej siatki ugrupowań terrorystycznych. Appadurai zaznacza w swoim Eseju, że element nałożenia się kilku takich czynników może samoistnie wygenerować podłoże do przywrócenia statusu tym razem „pewności”. Tą opozycyjną kategorię „pewności” identyfikuje autor z mechanizmami przemocy: (...) *przemoc może wytworzyć makabryczną formę pewności i stać się brutalną techniką (czy też ludową procedurą śledczą) w odniesieniu do »nich«, a zatem i nas*⁸⁴⁶. Niepewność i pewność są zasadnicze w konsekwencjach procesów globalizacyjnych i mogą prowadzić do ludobójstwa. Idea nowoczesnego państwa narodowego w obliczu tych niepewności zaczyna wymykać się rzeczywistemu doświadczeniu społeczeństw.

Powstające fundamentalizmy i radykalizujące się postawy światopoglądowe Appadurai definiuje jako próby uchwycenia i ukonstytuowania „pewności” i minimalizację „niepewności” szczególnie odnoszących się do kategorii tożsamości społecznej, aksjologii czy podstawowych kwestii takich jak godność człowieka. W sytuacji globalizacyjnej niepewności przemoc stosowana przez grupy większościowe zdaniem antropologa jest mechanizmem czy metodą służącą wygenerowaniu pewności. Przemocą kierowaną lękiem społeczności nierzadko dotykane są grupy mniejszościowe występujące na terytorium danego państwa. Państwa propagujące ideologie majoritaryzmu i rasowego nacjonalizmu są miejscami w których wytwarza się podatny grunt dla prześladowań mniejszości. Zdaniem antropologa:

⁸⁴⁶Ibidem, s. 16.

zwrot ku etnonacjonalizmowi, czy wręcz etnobójstwu, w ustrojach demokratycznych ma wiele wspólnego z dziwną wewnętrzną symetrią kategorii »większość« i »mniejszość« w liberalnej myśli społecznej, która wytwarza to co [nazwać można] lękiem przed niezupełnością. Większości liczebne mogą stać się drapieżcze i etnobójcze wobec małych liczb dokładnie w tym samym momencie, gdy niektóre mniejszości (i ich małe liczby) przypominają owym większością o niewielkiej luce pomiędzy ich kondycją jako większości a horyzontem nieskalanej narodowej całości, czystego i nieskażonego narodowego ethnosu. To poczucie niezupełności może pchnąć większości do spasmów przemocy skierowanej przeciwko mniejszościom⁸⁴⁷.

Appadurai w skrajnie drastycznych przykładach przemocy względem ofiar, które doświadczają przed śmiercią aktów poniżania, nierzadko seksualnego, rozcłunkowania, okaleczania dostrzega nadwyżkę gniewu oprawców, która również jego zdaniem wypływa z konsekwencji globalizacji. Przyczyny tak drastycznych aktów morderstw Appadurai łączy z deformacją „narcyzmu małych różnic”:

Sedno sformułowanej tu tezy dotyczącej nadwyżki gniewu i potrzeby poniżania tkwi w tym, że narcyzm małych różnic jest obecnie o wiele bardziej niebezpieczny niż w przeszłości ze względu na nową ekonomię przesunięć i transformacji, która cechuje relacje między tożsamościami oraz siłami większości i mniejszości. (...) Małe różnice mogą tak naprawdę stać się najmniej akceptowanymi, ponieważ są dodatkowym smarem dla poślizgowego ruchu zwrotnego między obiema kategoriami. Brutalność, poniżenie i odczłowieczenie, które często towarzyszy etnicznej przemocy przez ostatnie piętnaście lat, są oznaką warunków, w których sama linia podziału na małe i wielkie różnice staje się niepewna. W tych okolicznościach nie da się już poradzić sobie z gniewem i strachem wytwarzanym pospół przez niezupełność i niepewność, za pomocą mechanicznej zagłady czy wyniszczenia niechcianych mniejszości. Mniejszość jest przejawem, lecz u podstaw problemu leży sama różnica. Zatem eliminacja samej różnicy (...) jest dziś znakiem rozpoznawczym drapieżczego narcyzmu na wielką skalę⁸⁴⁸.

W dobie globalizacji niemożliwością jest wyeliminowanie różnic. Rozmyte granice podstawowych kategorii aksjologicznych, wielokulturowość, mieszane małżeństwa i przenikające się modele tożsamościowe generują frustracje na poziomie niemożliwości określania już samych różnic, których występowanie jest tak nagminne. W związku z tymi globalnymi tarciami powstają nowe rodzaje komórkowych organizacji politycznych (terrorystycznych), przykładem może być Al-Kaida i inne tego typu grupy, stosujące zbrojną przemoc wobec ludności cywilnej, techniki samobójczych

⁸⁴⁷Ibidem, s. 18.

⁸⁴⁸Ibidem, s. 20.

zamachów bombowych, transmisje egzekucji. Zdaniem Appaduraia w taki sposób przejawia się gniew będący skutkiem ubocznym globalizacji. Gniew ten w jego odczuciu jest kierowany przeciw siłom rynkowym, jest związany z antyamerykanizmem i powrotem kategorii ciała patrioty, męczennika i rytualnej przemocy w wymiarach masowej przemocy, która bywa coraz bardziej medialna⁸⁴⁹. Globalizacja jest również mocno umotywowana w kontekstach przemocy wobec mniejszości wszelkiego rodzaju: *jesteśmy świadkami obejmującego właściwie cały świat ludobójczego impulsu skierowanego przeciwko mniejszościom, zarówno mniejszościom czysto liczebnościowym, kulturowym, jak i politycznym, tym, które są mniejszościami przez brak właściwej etniczności, odpowiedniej dokumentacji lub przez to, że stanowią widoczne ucieleśnienie jakiejś historii wzajemnej przemocy*⁸⁵⁰. Dlaczego mniejszości są tak często narażone na akty przemocy w skali globalnej? Mniejszości i większości są stosunkowo niedawną kategorizacją związaną z rozwijaniem idei liczby, reprezentacji i wolności wyboru kształtującymi się w wyniku demokratycznych zrywów rewolucyjnych. Zdaniem Appaduraia jest to kategoria wytworzona i towarzysząca państwowości określonego terytorium posługującego się systemem prawnego ustawodawstwa: *Mniejszości są (...) nową kategorią społeczną i demograficzną, wzbudzającą dziś nowe troski dotyczące praw (człowieka i innych), obywatelstwa, przynależności i autochtoniczności oraz uprawnień nadawanych przez państwo (lub jego widome relikty)*⁸⁵¹. Jednocześnie mniejszości mobilizują aparaty państw do analizy zobowiązań względem swoich obywateli, które to zobowiązania wykraczają poza klasyczne rozumienie etniczności czy terytorialności obszaru. Mniejszości nie da się definiować w obrębie klasycznego obywatelstwa bo lokalizują się one w jego strefach granicznych, marginalnych. Można w ten sposób nadać im status pomiędzy kategorią obywatela a człowieka jako przedstawiciela ludzkości w ogóle⁸⁵². Społeczeństwa lokalizują mniejszości właśnie jako margines, przedstawicieli grup niewystarczających, tj. niepełnosprawni, starcy, czy osoby chore. Przykład Niemiec III Rzeszy ukazuje władzę dążącą do eliminacji wszystkich grup mniejszościowych symbolicznie ujętych w kategorii Żyda. Appadurai wyjątkowo precyzyjnie wskazuje istotę zjawiska mniejszości, które jest kształtowane przez kulturowe doświadczenie danego terytorium, danej grupy większościowej.

⁸⁴⁹Ibidem, s. 22.

⁸⁵⁰Ibidem, s. 46.

⁸⁵¹Ibidem, s. 47.

⁸⁵²Ibidem, s. 48.

Wytwarza się je w określonych warunkach każdego narodu i każdego nacjonalizmu. Często są one nośnikami niechcianych wspomnień aktów przemocy, które stworzyły istniejące państwa: wymuszonego zaciągu lub brutalnego wypierania w procesie kształtowania się nowych państw. (...) Stanowią zaburzenie wszelkich wspieranych przez państwa wizji czystości narodu i sprawiedliwości państwa. Są więc kozłami ofiarnymi w klasycznym sensie tego terminu⁸⁵³.

Mniejszości są rozumiane opozycyjnie do centrum, określane przez dyskursy nadrzędne dla danego nacjonalizmu. Są nazywane w relacji nierównorzędnej, niesymetrycznej i w samym tylko dyskursie mogą pozostawać przedmiotem opresji, na poziomie języka można już umniejszać ich status jako istoty ludzkiej reprezentującej przecież ten sam równorzędny status – bycia człowiekiem. Mniejszości są produktem nacjonalizmu skupionego na nadrzędnym ethnosie wykluczającym status formacji wykluczających się narracji etnicznych. W dobie globalizacji, mimo, że mniejszości towarzyszyły narodom od zawsze, państwa i ich obywatele wyładowują swoje niepokoje związane z ich własną mniejszościowością na arenie międzynarodowej na funkcjonujących w granicach ich terytoriów grupach mniejszościowych⁸⁵⁴. Appadurai wnioskuje dalej, że mniejszości są:

metaforą i przypomnieniem zdrady klasycznego projektu państwowego. I to właśnie ta zdrada (...) legła u podstaw ogólnoswiatowego impulsu mającego na celu wyparcie lub eliminację mniejszości. Wyjaśnia to również, dlaczego państwowe siły zbrojne często bywają angażowane w wewnątrz państwowe etnobójstwo⁸⁵⁵. (...) Każdy przypadek wewnętrznej przemocy skierowanej przeciwko mniejszościom ma swoją własną, realistyczną socjologię wzrostu oczekiwań, okrutnych rynków, skorumpowanych agend państwowych, aroganckich interwencji zewnętrznych i sięgających daleko wгłęb dziejów wewnętrznej nienawiści i podejrzliwości, które czekają tylko na mobilizację⁸⁵⁶.

Appadurai odwołuje się po raz kolejny do tezy antropolożki Mary Douglas, upatrującej pozycje mniejszości jako coś kulturowo uwikłanego w kategorie nieporządku i brudu, która wymaga interwencji i określenia granic w podstawowej binarności my i oni. Mniejszości mają te umowne granice zacierać i przez to generować społeczny niepokój:

ludzie słabi, odmiennej religii, niepełnosprawni, mobilni, nielegalni i niemile widziani w przestrzeni państwa narodowego – zacierają granicę między 'nami' i 'nimi', między tu i tam, tym, co w środku, i ty, co na zewnątrz, zdrowiem i chorobą, lojalnością i brakiem lojalności, są

⁸⁵³Ibidem.

⁸⁵⁴Ibidem, 48.

⁸⁵⁵Ibidem, 49.

⁸⁵⁶Ibidem.

potrzebne ale niechciane⁸⁵⁷. (...) globalizacja przemocy wobec mniejszości wywołuje głęboki niepokój dotyczący projektu narodowego i jego własnego, dwuznacznego związku z globalizacją. A globalizacja, która jest siłą bez twarzy, nie może być obiektem ludobójstwa. Mniejszości natomiast owszem⁸⁵⁸.

Appadurai szuka źródła strachu przed mniejszościami w socjologicznym ujęciu dychotomicznego podziału my-oni. Zgodnie z tym uruchamiany jest mechanizm tworzenia zbiorowości Innych w oparciu o zastosowaną logikę obrazu stereotypowego, polaryzującego dwa przeciwstawne bieguny tożsamości etnicznej. W ten sposób wyodrębniona zostaje tożsamość grupowa – my – oraz nie-my, czyli zbiorowość Innych. Mechanizm taki służy typowaniu kozła ofiarnego.

Ten aspekt teorii kozła ofiarnego, stereotypu i tym podobnych wyrasta z odmiany interakcjonizmu symbolicznego, której najpełniejszy wyraz dali w swoich pracach Cooley i Mead, zarazem jednak jest kluczowy dla podstaw Freudowskiego rozumienia dynamiki grupowej, szczególnie dla klasycznego esesju Freuda na temat narcyzmu małych różnic⁸⁵⁹.

Obcy, przedstawiciel mniejszości powstaje w drodze skomplikowanego procesu, który nie poddaje się prostemu prognozowaniu. Jak było wcześniej wspomniane, mniejszości są tworzone przez strukturę dominującą w drodze określonych wyborów i nakreślonej strategii elit i warstw rządzących danym terytorium, najczęściej są to elity polityczne i duchowne. Wcześniej niedostrzegane formacje kulturowe zyskują sobie miano mniejszości, wobec których stosuje się dyskurs wykluczenia i deprecjacji. Appadurai przytacza narzędzia opresyjnej większości takie jak *kampania oszczerstw* prowadząca do *etnobójstwa*. Mniejszości same w sobie nie wywołują przemocy, to bardziej przemoc zakłada obecność mniejszości, wskazania tego, który jest Inny i stoi w opozycji do „nas”. Antropolog podkreśla, że to wytwarzanie mniejszości również dzieje się w oparciu o przywracanie pewnych narracji przeszłości, przy jednoczesnym wyciszaniu innych, wspominać można zaszłe wydarzenia historyczne z udziałem nazwanej już mniejszości w tle.

niemal wszystkie idee narodu i narodowości opierają się na jakiejś idei czystości czy jednorodności etnicznej oraz na tłumieniu pamięci o wielości, mniejszości etniczne zacierają granicę narodowości. Ta niepewność, podsycana przez niezdolność wielu państw do

⁸⁵⁷Ibidem.

⁸⁵⁸Ibidem, s. 50.

⁸⁵⁹Ibidem, s. 56.

zabezpieczenia narodowej suwerenności gospodarczej w erze globalizacji, może się przekładać na brak tolerancji dla jakiegokolwiek zbiorowego obcego⁸⁶⁰.

Związki globalizacji i przemocy przejawiają się także w sferze najbardziej prywatnej i intymnej, sferze relacji rodzinnych i sąsiedzkich. Sąsiad zabija sąsiada, brat – brata, rodzina staje się wrogiem dla wykluczonego członka społeczności. Poziomem głębokiej refleksji wiążącej takie akty z globalizacją Autor *Geografii gniewu* upatruje w ucieleśnieniu niepewności wynikających z globalizacji i unicestwieniu tego irracjonalnego zagrożenia poprzez akt etnobójstwa lub unicestwienia jednostki, z pewnością przedstawiciela historycznie uformowanej mniejszości. Ciało Obcego, członka mniejszości jest w tym rozumieniu zastępczym obiektem przemocy, ponieważ globalizacja nie uobecnia się w żadnej ludzkiej formie, natomiast wywołuje w większościowych grupach tarcia na poziomie binarności pewność-niepewność, przez co dąży do maksymalizacji pewności i unicestwienia niepewności lokalizowanej zastępczo w grupie mniejszościowej. Może się to odbywać na poziomie prywatnym, lokalnym, państwowym i międzynarodowym, ostatecznie poziomie globalnym. Kluczową dla diagnozowania strachu przed mniejszościami kategorią u Appaduraia są również tak zwane *tożsamości drapieżcze*, które definiuje on jako: *tożsamości, których społeczne tworzenie i mobilizacja wymagają zagłady innych, zbliżonych kategorii społecznych, zdefiniowanych jako zagrożenia dla samego istnienia grupy określanej jako my*⁸⁶¹. Zdaje się, że każda większość posiada potencjał do transformacji w tożsamość drapieżczą, ponieważ mechanizm opisywany przez antropologa ukazuje, że:

(...) tożsamości drapieżcze wyłaniają się okresowo z par tożsamości (niekiedy ze zbiorów więcej niż dwuelementowych), które mają długą historię bliskich kontaktów, mieszania się i pewnego poziomu wzajemnej stereotypizacji. Częścią tej historii może (lecz nie musi) być okazjonalna przemoc, zawsze jednak obecny jest pewien stopień identyfikacji poprzez różnicowanie. Jedną z tożsamości w tej parze czy zbiorze często okazuje się drapieżcza wskutek mobilizacji postrzegania samej siebie jako zagrożonej większości. Tego rodzaju mobilizacja stanowi kluczowy etap w procesie przemiany niegroźnej tożsamości społecznej w tożsamość drapieżczą⁸⁶².

Zdaniem Appaduraia podatny grunt dla kształtowania się tożsamości drapieżczej następuje w momencie przekształcania się ethnosu w nowoczesny naród. Tożsamości

⁸⁶⁰Ibidem, s. 51.

⁸⁶¹Ibidem, s. 57.

⁸⁶²Ibidem.

drapieżcze prezentują postawę zagrożonej większości, która może ocaleć tylko jeśli dokona zagłady innej zbiorowości, która zajmuję rolę kozła ofiarnego: *W wielu sytuacjach są to w gruncie rzeczy żądania dotyczące większości kulturowych, które dążą do tego, by związać się całkowicie i bez reszty z tożsamością narodu. Niekiedy żądania takie wysuwane są w imieniu większości religijnych (...) językowych, rasowych lub innych*⁸⁶³. Tożsamości większościowe określa Appadurai jako te, które dążą do zlikwidowania luki między *większością a czystością narodowej całości: Drapieżcze tożsamości wyłaniają się z napięcia między tożsamościami większościowymi i tożsamościami narodowymi*⁸⁶⁴. Motywem tej mobilizacji jest strach, który napędza tożsamości drapieżcze. Grupa większościowa działa na rzecz jeszcze większej mobilizacji lęku przed niezupełnością swojej tożsamości. Niezupełność wiąże się z brakiem kontroli, suwerenności ale i czystości etnicznej. Mniejszości są tutaj rozumiane przez grupę większościową jako przeszkoda na drodze do totalnej etnicznej czystości, stąd również lęk przed małymi liczbami, które generują mikro-lukę w poczuciu etniczności totalnej. Appadurai, komentuje to w sposób następujący: *myśl o byciu większością rodzi frustrację, ponieważ oznacza pewnego rodzaju etniczne rozproszenie narodowości. Mniejszości, przypominające o tym drobnym lecz frustrującym uszczerbku, rozpalają tym samym żądzę oczyszczania*⁸⁶⁵. Słabość mniejszości oraz jej niewielka liczebność rozbudza gniew większości, która nie może znieść poczucia pozycji większości, a nie skończonej całości, rozumianej tutaj jako *niekwestionowany ethnos*. Przykład nazistowskich Niemiec ujawnia motorykę tożsamości drapieżczej, której celem jest ludobójstwo mniejszości zagrażających etnicznej czystości narodu w ujęciu totalnym:

projekt niemieckości został zdefiniowany w kategoriach etniczno-rasowych i uaktywniła się logika czystości, gniew wynikający z niezupełnej czystości znalazł ujście, kierując się przeciwko wielu mniejszościom: homoseksualistom, starcom, niepełnosprawnym, Cyganom, a przede wszystkim Żydom. Nazistowska propaganda kreśliła obraz Żydów jako źródła rozmaitego rodzaju zagrożeń społecznych, politycznych i gospodarczych, przede wszystkich jednak uważano ich za raka, za problem dla czystości niemieckiej, aryjskiej krwi, dla niemal doskonałego projektu narodowo czystego i nieskazitelnego ethnosu. Niemiecka tożsamość, którą mobilizowali naziści, wymagała całkowitego usunięcia Żydów z niemieckiego ciała, a ponieważ

⁸⁶³Ibidem, s. 58.

⁸⁶⁴Ibidem.

⁸⁶⁵Ibidem, s. 59.

projekt niemiecki był projektem domunium światowego, wymagał on usunięcia Żydów ze świata w ogóle⁸⁶⁶.

Mechanizmem towarzyszącym dyskursowi tożsamości drapieżczej jest degradowanie godności ludzkiej mniejszości do statusu podczłowieka, co osłabia hamulce etyczne i ułatwia działania na rzecz redukcji mniejszości poprzez nierzadko dokonywane ludobójstwa. Mniejszość jako podludzie generuje rodzaj dystansu, który wzmagany jest przez użycie określeń mających na celu obrzydzenie, poczucie lęku, nienawiści, ofiary są nazywane: *podludźmi, robactwem, insektami, plugastwem i odpadem, a przy tym zrakowaciałą częścią cennego ciała narodowego*⁸⁶⁷. Szukając odpowiedzi na pytanie jakich sytuacjach niepełna czystość grupy etnicznej może prowadzić do ludobójstwa przydatna może okazać się analiza składników historycznych takiej transformacji w tożsamość drapieżczą:

przejęcie państwa przez partie lub inne grupy, które postawiły w polityce na jakiegoś rodzaju nacjonalistyczną ideologię operującą kryteriami rasowymi; dostępność narzędzi i technik spisowych, które sprzyjają temu, by wyliczone wspólnoty stały się normami idei wspólnoty jako takiej; odczuwalne niedopasowanie granic politycznych oraz migracji i ludności wspólnoty, na nowo wyczułające na porzuconych etnicznie pobratymców i etnicznych obcych, którzy podają się za ziomków; wreszcie, uwieńczona sukcesem kampania strachu, adresowana do liczebnych większości, przekonująca je, iż grozi im zniszczenie przez mniejszości, które wiedzą, jak używać prawa (i całego aparatu polityki liberalno-demokratycznej) dla osiągnięcia swoich partykularnych celów⁸⁶⁸.

Procesy globalizacyjne mimowolnie sytuują mniejszość w opozycji do wyobrażeń większości o narodowym ethnosie, które to wyobrażenia ujmuje narracje narodowe jako skończone całości. Niewielka luka zajmowana przez mniejszości generuje w złożonych okolicznościach gniew większości, który może skutkować etnobójstwem. Ogólny trend prowadzący do nienawiści religijnej, to na przykład nacjonalizacja religijności większości i marginalizowanie mniejszości religijnych innego typu – im większa radykalizacja tej tendencji różnych nurtów religijnych, tym więcej przypadków jednostkowych motywowanych przemocą. Pakistan nie jest jedynym krajem naznaczonym aktami przemocy wymierzonymi w mniejszości religijne, równie dobrze

⁸⁶⁶Ibidem, s. 61.

⁸⁶⁷Ibidem., s. 62.

⁸⁶⁸Ibidem, s. 63,

możemy wskazać sąsiadujące z nim Indie jako kraj większościowo hinduistyczny, gdzie akty przemocy religijnej wobec mniejszości chrześcijańskich nie należą do rzadkości:

W Indiach chrześcijanie spotykają się z niechęcią, wrogością i agresją przedstawicieli nie jednej religii, jak to się dzieje w innych krajach, ale trzech różnych: hinduizmu, buddyzmu i islamu, a nawet czwartej – sikhizmu. Jak podają analitycy Open Doors „asertywność oraz agresywność wszelkich organizacji hinduistycznych mocno wzrosła na przestrzeni ostatnich lat. Twierdzą one, że Indie należą do hinduizmu, a wszelkie inne religie powinny zostać z kraju całkowicie usunięte (...) Inne formy religijnego nacjonalizmu obecne w Indiach dodatkowo pogarszają ten wynik, a motorami tych działań są między innymi radykalni buddyści z Ladakh, formy neo-buddyzmu z Maharasztry oraz Uttar Pradesh, a także radykalni sikhowie z Pendżabu”. A nie możemy zapominać też o radykalnych muzułmanach, np. z Zachodniego Bengalu⁸⁶⁹.

Najtrudniejszą okazuje się być sytuacja chrześcijańskich neofitów, będących konwertytami porzucającymi dominującą religię państwową, w przypadku Pakistanu będzie to islam, czy w przypadku Indii hinduizm. Nie jest to kwestia związana tylko z doktryną religijną, ale bardziej konkretnym splotem nastrojów nacjonalistycznych, wzrostem radykalizmów, czy tym, co Appadurai nazywa „tożsamością drapieżczą”:

Najtrudniejszy los spotyka niedawnych konwertytów z hinduizmu (także jeśli przeszli na islam), którzy są brutalnie atakowani i zmuszani do powrotu do swojej rodzimej religii. Spośród Kościołów działających w Indiach na najcięższe ataki zdani są baptyści i zielonoświątkowcy, jako ci, którzy są najmocniej zaangażowani w misję i ewangelizację miejscowej ludności⁸⁷⁰.

Binarność pewność-niepewność wzmagana jest przez przepływ różnych informacji, modeli życia, tożsamości, stereotypów w efekcie globalizacji i otwarcia się na siebie różnych rynków – w tym medialnych – i zupełnie opozycyjnych w projektach etnosów. Stwierdzenie, że globalizacja nie ma twarzy, a mniejszość jak najbardziej i że całość gniewu wobec wzmagającej się przez globalizację niepewności zostaje ulokowana w Innym jest miażdżąco trafne, szczególnie w obliczu aktów terroryzmu takich jak w przypadku pakistańskich siatek fundamentalistów islamskich celujących swoje ataki w mniejszości. Poczynione przez autora zestawienie globalizacji, frustracji i przemocy oraz niemożliwość wytyczenia jasnej granicy, wyodrębnienia tożsamości własnej i obcego jako czynników decydujących w dalszych procesach negacji grup

⁸⁶⁹ Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszeni-wiernie-stoja-przy-chrystusie>, dostęp: 21.11.2019.

⁸⁷⁰ Ibidem.

mniejszościowych jest równie znaczące dla namysłu nad kwestią przemocy religijnej wobec mniejszości. Splot tych czynników uruchamia proces nazywania auto-tożsamości w oparciu o mechanizmy myślenia opozycjami, a w przypadku dyskursu wobec innego, odbiera się mu człowieczeństwo i utożsamia bardziej ze źródłem niepewności. Ten model wyraźnie uobecnia się w nazizmie i całym użytym przez nazistów aparacie dyskursu wtłaczanym przez media w umysły odbiorców.

Dodatkowo nasuwa się tutaj problem dyskursu nienawiści wobec tzw. modeli życia amerykańskiego i europejskiego przez jednowymiarowe, przerysowane obrazy medialne jakie napływają do krajów np. muzułmańskich, lub są tam wykorzystywane w celu budowania jakiegoś konkretnego stereotypu, który mógłby służyć mobilizowaniu większości do zminimalizowania poczucia niepewności i zagrożenia zanieczyszczeniem własnego ethnosu tożsamościami zewnętrznymi, które przypisywane są nierzadko grupom mniejszościowym – mogą to być (i są) np. chrześcijanie, których utożsamia się w takich krajach jak Pakistan i Iran z Zachodem ale i z zachowaniami skrajnie nieetycznymi w tych kręgach kulturowych – nawet nadmierne okazywanie czułości udomowionym psom w naszym kręgu jest łagodnie mówiąc nieetyczne z poziomu ethnosu szeroko rozumianych kręgów muzułmańskich. Prześladowania mniejszości chrześcijańskich wydają się z tego poziomu bardziej nawet związane z tym co Appadurai nazywa kreowaniem się tożsamości drapieżczej, która dąży do czystości ethnosu, ale występuje tu także związek z konsekwencjami globalizacji wzmagającej frustrację i niepewność, a przy tym zagrożenie zanieczyszczeniem własnego ethnosu.

Przekaz Appaduraia ma bardzo pesymistyczny wydźwięk i zasiewa raczej poczucie niemożliwości odwrótu od pewnej globalnej maszyny, która została uruchomiona i zmierza w stronę totalnego chaosu. Nie zostawił autor nawet suchej nitki na sektorze NGO, który mógłby być przeciwwagą dla komórkowego modelu globalnej organizacji terrorystycznej, przynajmniej w warstwie idei, bo w praktyce ciężko to przełożyć na przeciwdziałanie zjawisku tożsamości drapieżczej, które jak mówi – potencjalnie towarzyszy każdej większościowej grupie etnicznej – a i to nie zawsze, bo mniejszość również poddana odpowiednim mechanizmom propagandy, może dążyć do eksterminacji innej mniejszości. W odniesieniu do Pakistanu znajdujemy przynajmniej kilka punktów zbieżnych z teorią Arjuna Appaduraia, które mogą rzutować na pozycję chrześcijańskich mniejszości religijnych. Oczywiście mówimy o tym w sposób ogólny, biorąc pod uwagę informacje z różnych źródeł, które niestety nie są w stanie dać pełnego oglądu zagadnieniu. Dzieje się tak ponieważ nie da

się zebrać pełnych danych, takich jak np. dane liczbowe o konkretnej liczbie wyznawców. Będą one zawsze niemiarodajne, między innymi dlatego, że wielu dalitów nie posiada dowodów tożsamości, nie są przez to rejestrowani w spisach ludności. Możemy posilkować się symptomatycznymi doniesieniami medialnymi, wywiadami z osobami z pozycji emiczej (wewnętrznej) oraz danymi sporządzanymi przez różne organizacje pozarządowe. Te ostatnie przedstawiają dane, które nie współgrają z danymi upublicznianymi przez komunikaty rządowe. Z pewnością skala problemu jest szersza i bardziej skomplikowana dla podejmowanych interpretacji teoretycznych. Aby pełniej zrozumieć pozycję grup mniejszościowych należy sięgnąć równocześnie do źródeł historycznych i komentarzy analityków politycznych aspektów państwowości pakistańskiej.

6. Polaryzacja czyste-nieczyste i inne czynniki motywujące prześladowania

Agnieszka Kuszewska w pozycji *Zrozumieć Pakistan. Radykalizm, terroryzm i inne wyzwania* podaje Pakistan jako przykład państwa wyznaniowego, którego dominująca religia została poddana mechanizmom polityzacji. Zdecydowanie jest to element ważny i wiążący dla namysłu Appaduraia. Przyglądając się sytuacji państw ufundowanych na podobnym gruncie zaobserwować można tendencję do ścierania się dwóch przeciwstawnych modeli państwowości – umiarkowanego i zorientowanego na radykalizację. Pakistan jest przykładem unikatowym pod względem nadrzędnej intencji motywującej do jego utworzenia, ponieważ w tym przypadku argumentacja religijno-tożsamościowa stała się narzędziem narodotwórczym. W założeniu realizacyjnym tego projektu narodowego istniała silna tendencja separatystyczna ze strony mniejszości muzułmańskiej Indii oraz dążenie do wyodrębnienia swojego własnego terytorium. Kuszewska mówi o: *pewnej grupie społecznej, która – mimo wewnętrznych różnic o charakterze etnicznym, językowym, kulturowym itp. – miała na bazie spoiwa religijnego tworzyć suwerenne państwo*⁸⁷¹. Otrzeźwiającym wnioskiem wysuniętym z obserwacji państw powstających z motywacji wyznaniowych jest fakt, że tworzenie ich w oderwaniu od lokalnych historyczno-kulturowych uwarunkowań w samym założeniu jest konfliktogenne i procentuje wewnętrznymi antagonizmami.

⁸⁷¹ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, PWN, Warszawa 2015, s. 21.

Nawiązując do pojęcia „czystości”, jako jednego z kluczowych w analizie relacji większości muzułmańskiej z mniejszościami chrześcijańskimi i innymi, należy dostrzec, że Pakistan w etymologii nazwy⁸⁷², w języku urdu definiuje się jako „kraj ludzi czystego ducha”, „czystych”, „świętych”, lub „święty kraj”, „święta ziemia”, „kraj czystych”. Czystość jako taka odnosiłaby się tutaj przede wszystkim do czystości etnicznej identyfikowanej z islamskim fundamentem jako czynnikiem podstawowym dla państwowości Pakistanu. Był to jedyny czynnik umożliwiający Mohammedowi Ali Jinnahowi realizację polityki o dążeniach narodotwórczych. Polityczna idea choć spójna projektowo i perspektywiczna dla zjednoczenia różnych stanowisk muzułmanów, okazała się skomplikowana w realizacji. Było to widoczne już w momencie formalnego utworzenia Pakistanu w 1947 roku bezpośrednio po przemówieniu Jinnaha, które ugodziło w uczucia religijne ortodoksyjnych wyznawców islamu i wzburzyło przede wszystkim sunnickich konserwatystów od początku zdystansowanych do polityki „ojca założyciela” Pakistanu kojarzonego z władzą kolonialistów. Kontrowersyjność przemówienia polityka wynikała z powodu tego, że Jinnah artykułował definicję Pakistanu jako państwa świeckiego:

Jesteście wolni: możecie uczęszczać do waszych świątyń, meczetów i innych miejsc kultu w państwie Pakistan. Możecie reprezentować różne religie, kasty, wyznania; państwo nie ma w tym żadnego interesu. Zobaczycie, że z biegiem czasu hindus przestanie być hindusem, a muzułmanin muzułmaninem – nie w sensie religijnym, bo wiara jest sprawą osobistą każdego z nich – lecz w sensie politycznym, bo to obywatele jednego państwa⁸⁷³.

Po śmierci Jinnaha w 1948 roku tekst jego przemówienia poddano cenzurze ze względu na zbyt dużą liberalność poglądów. Przykładowo usunięto fragmenty odnoszące się do swobody religijnej obywateli i braku ingerencji państwa w tę sferę. U Appaduraia u podstaw przemocy wobec mniejszości znajdujemy już u podstaw teorii kwestię odnoszącą się do ideologizacji narodowego ethnosu i wyobrażeń o czystości etnicznej. Co prawda w przypadku pakistańskim, projekt ustawodawstwa zakładał miejsce dla mniejszości religijnych, ale rozmijało się to z faktycznym doświadczeniem relacji muzułmańsko-chrześcijańskich i innych. Znany historyk Azji Południowej Ian Talbot uważa, że przyszłość Pakistanu nie powinna opierać się na międzynarodowej

⁸⁷² Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

⁸⁷³ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan...*, s. 28.

współpracy z innymi rządami czy organizacjami, sloganach religijnych, czy autorytarnych decyzjach kolejnych generałów. Zdaniem Talbota, Pakistan powinien podążyć za modelem politycznego zaangażowania i partycypacji w interesach grup marginalizowanych, szczególnie na terenach miast i wsi. Byłaby to także forma dotrzymania złożonej w 1947 przez Jinnaha obietnicy⁸⁷⁴.

Suwerenność państwowa Pakistanu opiera się na islamskim „duchu etnicznym”. Idea pakistańskości jako jednolitego, narodowego ethnosu próbowano osiągnąć poprzez uniformizację edukacji, języka oraz jedną, narodową religię. Co prawda, w Pakistanie, na poziomie rządowych organizacji, nie istnieje tendencja do kierowania przemocy w stronę mniejszości religijnych, ustawodawstwo wyklucza oficjalnie mniejszość ahmadycką, jako nieislamską, przy czym wyznawcy tego odłamu uważają się za muzułmanów. Niektóre decyzje polityczne jednak posłużyły wzmocnieniu różnicującej polaryzacji my-oni i wpłynęły na pogorszenie sytuacji mniejszości chrześcijańskich, było to widoczne chociażby za rządów generała ul-Haga i zaostrzeniu przepisów dotyczących bluźnierstwa przeciwko islamowi, co opisane jest szerzej w dalszej części pracy.

Przemoc religijna gwałtownie nasiliła się już w roku oficjalnego utworzenia suwerennego Pakistanu. Jinnah prawdopodobnie bagatelizował wpływy radykałów islamskich oddziałujących na większą część społeczeństwa zajmując tereny zamiejskie. Tak więc słowo „*pak*” w języku urdu oznacza tyle co „czysty”, natomiast „*stan*” oznacza „kraj”, w prostym rachunku mówi się o *czystym kraju* w znaczeniu *kraju ludzi czystych*. W samym już założeniu tego nazewnictwa nie ma równoprawnego miejsca dla mniejszości religijnych, które każdorazowo utożsamiane są z nieczystością i stygmatyzowane werbalnie jako *chuhra*–nieczysty, a przez to oficjalnie i kulturowo wykluczane. Dodatkowe znaczenie nazwy Pakistanu może być zgodne z wykładnią *świętej ziemi*, czy też *świętego kraju*, co generuje napięcia wobec „nieświętych” mniejszości, nie tylko chrześcijańskich lub hinduskich ale i muzułmańskich, czy mniejszości etnicznych i językowych. Wizja Pakistanu była przez Ligę Muzułmańską rysowana w umysłach muzułmanów indyjskich jak prawdziwa „ziemia obiecana”, co okazało się również bardzo pojemną kłamrą programową, która przyciągała zwolenników różnych odłamów islamu. Idea tak ogólna potrafiła zadziałać jako wspólny mianownik dla różnorodnych i czasami nawet sprzecznych dążeń, które zeszyły

⁸⁷⁴ F. H. Siddiqi, *The Politics of Ethnicity in Pakistan. The Baloch, Sindhi and Mohajir ethnic*, Routledge, New York 2012, s. 112.

na drugi plan w obliczu tak realnej możliwości utworzenia niezależnego terytorium poprzez zjednoczenie poszczególnych prowincji z większościami grupami muzułmańskimi. Idealistyczny program zweryfikowany został przez praktykę życia i odmiennych nierzadko interesów i postaw społecznych.

Appadurai na potrzeby swojej teorii posłużył się także pojęciami *pewności*, *niepewności* oraz *zupełności* i *niezupełności*, które łączył ze zjawiskiem globalizacji. Nacjonalizm religijny na poziomie narodotwórczym zdradza w tym konkretnym przypadku to, co antropolog określił jako lęk przed niezupełnością. Ideologia narodowa dąży do czystości etnosu, którego znaczeniem mogą być występujące mniejszości. Mniejszości wytwarzają poczucie zagrożenia w dążeniu do nieskalanej, narodowej czystości, ponieważ jak w samej nazwie zauważyć można, Pakistan, to kraj ludzi czystych. Nie mniej jednak, Pakistan w takim modelu ideologicznym nie jest odosobnioną egzemplifikacją, ponieważ większość idei narodowościowych opiera się zazwyczaj o wyobrażenia na temat czystości i świętości, szczególnego wybrania i jednorodności etnicznej, jednocześnie tłumiąc przy tym pamięć o wielości i różnorodności kulturowo-etnicznej, co generuje oczywiście brak tolerancji i dyskryminację każdego zbiorowego Obcego. Poczucie niezupełności wzmagane przez mniejszość tych obcych przecież grup mniejszościowych pociąga za sobą pragnienie dążenia do czystości ethnosu, która jest w zasięgu ręki większości narodu. Odnosząc się jednak do kwestii pozycji mniejszości pakistańskich trzeba podkreślić, że projekt zakładał ich obecność i możliwość funkcjonowania w wyznaczonych normach. Mohammed Ali Jinnah prezentował postawę tolerancji religijnej, sam pozostawał szyitą niepraktykującym głosząc postulat wolności w wyborze religii dla obywateli nowopowstającego Pakistanu. Przez taką postawę spotykał się z otwartym potępieniem ze strony sunnickich ulemów reprezentujących nurt konserwatywnego islamu. Konserwatyści tacy jak między innymi teolog islamski Abul Ala Maududi wspierający partię Jamaat-e-Islami sprzeciwiali się utworzeniu Pakistanu i tym bardziej koordynującemu ten proces Jinnahowi. W ich ocenie Jinnah był propagatorem zachodnich wartości i kolonialnych rządów Wielkiej Brytanii ostro krytykowanej przez muzułmanów. Już wtedy krystalizowały się załążki wewnętrznych podziałów pomiędzy umiarkowanym i radykalizującym się islamem, ale i można było prognozować sytuację mniejszości różnorodnych typów, co podkreśliła Kuszewska:

Poszukiwanie poparcia wśród islamistów nie zmieniło tego, że Jinnah uważał ulemów za żądnych władzy, skorumpowanych teokratów, kategorycznie odrzucał też możliwość wprowadzenia praw szariatu pod ich egidą. Niejasna była przyszłość mniejszości religijnych, także tych wyznających inną niż sunnicka wersję islamu. Mniejszość szyicka oraz społeczność ahmadytów, uznanych za heretyków zarówno przez szyitów, jak i sunnitów, obawiały się prześladowań w kraju rządzonym przez sunnicką większość⁸⁷⁵.

W tym miejscu można już zauważyć niejednorodną tendencję pośród grup większościowych i załóżki do dalszego krystalizowania się tożsamości drapieżnych, które zdecydowanie będą szukać potwierdzenia swojego tożsamościowego statusu poprzez eliminowanie niepewności. Niepewność jest widziana jako skutek uboczny globalizacji i potencjalne niebezpieczeństwo uosabiane przez mniejszość i jednostki identyfikowane z zachodnim postkolonializmem (Jinnah był posądzany o nadmierną sympatię do zachodnich modeli życia). Appadurai kategorię niepewności ujął jako brak jasnej granicy wyznaczającej podział my-oni. W tym wypadku granica jest zaznaczona wyraźnie, przynajmniej na linii większość – mniejszość, a bardziej można zastanawiać się nad identyfikacją mniejszości z wrogim stereotypem cywilizacji zachodniej, jednoznacznie kojarzonej z wyobrażeniami o chrześcijaństwie. Potencjalna niepewność wykluczana jest przez jednoznaczne wyznaczenie granicy ustanawiającą oś podziału my-oni. W Pakistanie przejawia się to w kilku płaszczyznach, między innymi w planowaniu przestrzennym, które odsłania wymiar semityzacji – mniejszość chrześcijańska zajmuje osobne wioski, korzysta z osobnych studni, osobnych naczyni. Podział rozdziela wspólnotę stołu i codziennych kontaktów. Całość doświadczenia polaryzuje się dodatkowo na osi czystości i nieczystości, jako głównego horyzontu kulturowej matrycy życia społecznego. Idąc krok dalej aby odszukać desygnaty kategorii „nieczystości” adresowanej do chrześcijan, należałoby wniknąć w warstwę kulturowego tabu nieczystości, które trzeba po krótku nakreślić. Na pewno ważnym obszarem obwarowanym zakazami są przepisy pokarmowe stojące w konflikcie z wyobrażeniami mniejszości chrześcijańskich czy innych, jak te związane z hinduizmem. W islamie przepisy pokarmowe obejmują dozwolone do jedzenia produkty i praktyki ich spożywania, a przy tym zaznaczają granicę wspólnoty stołu. Tak więc, nie można spożywać tego co nieczyste, nieczystymi dłońmi i na pewno nie przy wspólnym stole z niewiernymi, którzy do wspólnoty nie mają prawa należeć.

⁸⁷⁵Ibidem, s. 27.

Nieczystość mniejszości chrześcijańskich również ma wymiar bliski permanentności i jest nieczystością prawie że nieskończoną w wyobrażeniach kulturowych muzułmanów Pakistanu:

Inne religie są nieczyste (*nigeous*), co to znaczy... Możesz nawet porównać to z czymś nieczystym lub pozbawionym świętości, ponieważ nieczysty oznacza, że coś jest nieczyste i mimo, że oczyścisz to, umyjesz i będzie znów czyste, ale nieczyste (*nigeous*)... nawet jeśli je oczyścisz, to nie stanie się czyste⁸⁷⁶.

Pojawia się termin pokrewny do wymienionego wcześniej *chuhra*, jako epitetu określającego mniejszość chrześcijańską i jej przynależność, do kasty „nieczystych”. Podobnie ten fragment odnosi się do kategoryzowania grup i jednostek przez pryzmat czystości upatrywanej z przynależnością do muzułmańskiej *ummy*, jako wspólnoty o walorach czystości kultowej przynależnej pełnoprawnym członkom. Szczególnie ważny jest tutaj element postrzegania obcości – nie zawsze obcym musi być przedstawiciel kultury zewnętrznej, może być nim przykładowo konwertyta porzucający religię państwową i pozostającą w relacji dominującej nad innymi wyznaniem. Jan Stanisław Bystron zaproponował klasyfikację, która pomaga wejrzeć w mechanizmy mitologizacji obcości występującej w przestrzeni bytowania grup dominujących i centralnych względem mniejszości. Bystron wskazał mechanizm potrójnej mityzacji i idealizacji obcego, który w powyżej zacytowanym fragmencie wypowiedzi przedstawiciela muzułmańskiej większości staje się bardziej klarowny.

1. Stopniowa deformacja i deprecjacja wizerunku obcego (Inny → Gorszy → Demoniczny → Diabeł i morderca);
2. Idealizacja polegająca na rozciągnięciu cech poszczególnych jednostek na wszystkich przedstawicieli danej grupy – Z punktu widzenia muzułmanów „wszyscy chrześcijanie są bałwochwalcami” lub w optyce europejskiej „wszyscy muzułmanie są terrorystami”; lub: „wszyscy Amerykanie traktują swoje psy lepiej niż rodzinę” czy „wszyscy muzułmanie traktują źle swoje żony”;
3. Idealizacja historyczna, która polega na przypisaniu określonym grupom cech wiecznych, które są niezbywalne mimo zmieniających się warunków kulturowo-

⁸⁷⁶Kwestionariusz badawczy *The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 5, M.P.

historycznych; Tzn. że te cechy negatywne lub czasem pozytywne są immanentnie przypisywane przez stereotyp danej grupie; Ta kategoria wiąże się z określeniami takimi jak „zawsze” oraz „nigdy”⁸⁷⁷.

Stereotypizacja obcości identyfikowanej z chrześcijaństwem przejawia cechy wskazane w powyższej kategoryzacji. Niewątpliwie nawiązania czynione przez Appaduraia w stronę globalizacji zacierającej granicę my-oni nie są bezpodstawne. Strach przed innością wśród większości muzułmańskich Pakistanu łączy się z wizerunkiem cywilizacji zachodniej. Zachód, nierzadko nazywany jest „wielkim szatanem”, uosobieniem niemoralności i antyislamskich wartości. Ten obraz koreluje z wyobrazeniami o chrześcijaństwie, ponieważ kreowany jest on w kierunku spłaszczenia wielowyznaniowości zachodu i procesu sekularyzacji. Jak każdy stereotyp jest on daleko idącym uproszczeniem, które negatywnie rzutuje na komunikację międzykulturową. W mikrospołecznościach lokalnych nierzadko dochodzi do eskalacji napięć wywołanych tak rozumianymi skutkami globalizacji, a upust nadwyżki gniewu skupia się na przedstawicielach mniejszości reprezentujących znienawidzone modele zachodniego stylu życia. Zachód kojarzony jest również z kolonializmem i uprzywilejowaną pozycją hindusów, z którymi Pakistan od dawna pozostaje w konflikcie komunalistycznym. Wzory kultury zachodniej, a więc i chrześcijaństwo każdorazowo niesie z sobą ładunek zagrożenia skażeniem narodowej i religijnej tożsamości. Odnosząc się jeszcze do skutków globalizacji, skracania kulturowych dystansów, w rezultacie czego dochodzi od zacierania się granic swojskości i obcości, a przy tym wzbudzania poczucia frustracji i strachu przed nieznanym – w momentach destabilizacji, które rzutują na nieprawidłowości w sprawnym funkcjonowaniu państwa, większość rozpaczliwie poszukuje tego, co Appadurai nazywa „pewnością”. Pewność w jego ocenie osiądana jest w aktach przemocy wobec przedstawicielom mniejszości, czyli wobec wytypowanego kozła ofiarnego. Globalizacja wyklucza jasne podziały wewnątrz społeczności narodowych, co skutkuje także w Pakistanie powstawaniem licznych grup terrorystycznych, stosujących przemoc wobec ludności cywilnej. Fundamentalizm islamski i silne tendencje terrorystyczne w zwierniaku teoretycznym Appaduraia, posługują się przemocą, która uruchamia mechanizm służący

⁸⁷⁷ B. Olszewska-Dyoniziak, *Wstęp do antropologii międzykulturowej komunikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 41.

wygenerowaniu pewności. Zdaniem – to jakby pozbycie się niepewności uosabianej przez mniejszość.

W przypadku sformułowania *nigeous*, dochodzi nawet element mityzacji, w modelu, który proponował Bystroń, ponieważ widzimy tutaj przykład niezbywalnej cechy obcego, jako wiecznego atrybutu przedstawicieli mniejszości. Tego rodzaju nieczystości nie da się usunąć żadnymi sposobami. Odbiera to przedstawicielom mniejszości możliwość stawania się pełnoprawnymi członkami wspólnoty kulturowej (ze względu na religijny wymiar tej tożsamości z wpisanym w nią ostracyzmem mniejszości). Tożsamości drapieżcze posługują się językiem deprecjonowania i odczłowieczenia mniejszości, a w ten sposób usuwają hamulec moralny i uruchamiają spiralę potencjalnych aktów przemocy. Określenia nazywające obcych generują nie tylko poczucie lęku, ale i obrzydzenie i nienawiść. *Nigeous* to emblemat obcości mniejszości chrześcijańskiej Pakistanu, który łączymy najczęściej z systemem kastowym i kulturowym tabu. Niewątpliwie pakistańskie tabu nieczystości rozciągnięte jest na całość życia społeczno-kulturowego mniejszości, dostrzec można to w tabu kontaktów, tabu wspólnoty stołu i dotykania jakichkolwiek przedmiotów codziennego użytku, czy picia z publicznych źródeł wody:

Chrześcijanom nie wolno dotykać żadnych rzeczy muzułmanów, wiecie, takich jak przedmioty służące do jedzenia – talerz, szklanki, łyżki, noże. Nie wolno im ich dotykać dlatego, że są nieczyści, a te rzeczy wówczas stałyby się także nieczystymi. Dlatego wszyscy chrześcijanie wiedzą, że nie wolno im dotykać żadnych przedmiotów należących do muzułmanów⁸⁷⁸.

Podział my-oni u Appaduraia jest zawsze źródłem strachu przed mniejszościami. Kreowanie obrazu obcego-innego to jednocześnie mechanizm typowania kozła ofiarnego. Poprzez polaryzację dochodzi do wyodrębnienia granic tożsamościowych wspólnoty oraz jej peryferii – a tym samym do identyfikacji kręgu swoich i obcych. Jeśli przedstawiciele większości przejawiają cechy tożsamości drapieżczej, będą dążyć do eliminacji jednostek uosabiających znienawidzoną inność obcego. Obcy jest nośnikiem nieczystości dla grupy większościowej, a przez to pozostaje on zagrożeniem dla istnienia grupy identyfikowanej jako My. Z pozycji wewnątrz grupy większościowej, mniejszość będzie postrzegana antagonistycznie, ze względu na immanentnie wpisywane w nią niebezpieczeństwo zanieczyszczenia czystości etnosu. Model

⁸⁷⁸Kwestionariusz badawczy “*The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*”, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 5, M.P.

Appaduraia pozwala dostrzec pewne regularności i konteksty odnoszące się także do prześladowań mniejszości chrześcijańskiej w stopniu lokalnym lub narodowym. Lokalność będzie związana z drastycznymi reakcjami na przekroczenie tabu nieczystości, natomiast stopień narodowy/globalny ujawnia się w działalności siatek terrorystycznych. Kategoria strachu została przez antropologa wskazana jako nadrzędny motor napędowy przemocy wobec mniejszości, przy czym ten strachu przed mniejszością związany jest z globalizacją i staje się domeną większości religijnych, językowych, rasowych, które dążą do całkowitego utożsamienia się z ideami narodowo-kultowymi. Tożsamości drapieżcze zajmują paradoksalną pozycję zagrożonej większości, której ratunek możliwy jest tylko w efekcie zgładzenia innej zbiorowości obcych, odgrywającej rolę kozła ofiarnego. Tak więc w sferach prywatnej i intymnej, sferze relacji rodzinnych i sąsiedzkich krystalizowałoby się to, co Appadurai nazywa związkami globalizacji i przemocy. Grupa większościowa dążąc do maksymalizacji pewności i unicestwienia niepewności upatrywanej zastępczo w mniejszości, dąży do unicestwienia niepewności na wskazanych wyżej poziomach.

Często na tle konfliktów opartych o złamanie tabu dochodzi do oskarżeń o bluźnierstwo i społecznego linczu na przedstawicielach mniejszości, w tej części opisane jest to między innymi na przykładzie historii linczu i spalenia w piecu cegielni chrześcijańskiego małżeństwa w 2014 roku. To jeden z przykładów prezentujących jak poczucie niepewności i niezupełności pośród grupy lokalnej większości uruchamia spiralę aktów przemocy religijnej wymierzoną w przedstawicieli chrześcijańskiej mniejszości. Szczególnie drastyczne obrazy przemocy, takie jak podpalenia wiosek, okaleczenia, lincze jak ten z Kot Radha Kishan odsłaniają nadwyżkę gniewu sprawców, która zdaniem Appaduraia łączy się z niekontrolowanymi aspektami globalizacji. Odczłowieczenie obcego sprzyja upustom nadwyżki gniewu, które miałyby usuwać niepewność i przywracać status czystości ethnosu.

Nieczystość mniejszości chrześcijan z punktu widzenia większości, jest kategoryzacją całościową, rozciągającą się na sferę cielesną i duchową. Wyobrażenia religijne islamu interpretują doktrynę Trójcy Świętej, nie jako doskonałej jedności Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego, ale tą koncepcję określają mianem politeizmu, a przez to w ich rozumieniu bałwochwalstwa. Z pewnością łączy się to z kontretyzacjami tradycji religijnych niektórych denominacji chrześcijańskich, takich jak Kościół katolicki, który praktykuje kultury obrazów i figur, w których upatruje się klasyczny model idolatrii. W efekcie tego spora część muzułmanów oskarża

chrześcijaństwo o *shirq*, czyli niewybaczalne z perspektywy islamu przekroczenie prawa. Mniejszości w tym przypadku na stopniu lokalnym są w oczach większości przeszkodą w osiągnięciu czystości etnicznej. W Pakistanie ethnos jest silnie związany z religią narodową i niejako służy tożsamościowej identyfikacji. Przypadki przemocy religijnej mogłyby w ten sposób być interpretowane jako zlikwidowanie luki pozostającej pomiędzy większością a jej dążnością do czystości narodu w ujęciu całkowitym. Dodając do tego tabu pokarmowe obejmujące spożywanie wieprzowiny, ingeruje się także w postrzeganie cielesne mniejszości, która w Pakistanie może zajmować się tylko zawodami „dla nieczystych”. Pokarmy (lub substancje) objęte tabu w islamie to najczęściej krew (zakazana jako środek żywności, dopuszcza się jednak jedzenie wątroby lub śledziony zwierzęcia, które zawierają krew) oraz wspomniane mięso wieprzowe. Wieprzowinę uważają muzułmanie za obrzydliwość i nierzadko reagują na mięso świń w sposób emocjonalny przez panujące uwarunkowania kulturowe. Peter Heine w *Rytuały i tabu żywieniowe w islamie* pisze, że:

Powszechnie znana jest niechęć muzułmanów do mięsa wieprzowego; może ona przyjąć postać wręcz irracjonalnego wstrętu, objawiającego się między innymi tym, że muzułmanie unikają nawet patrzenia na wieprzowinę wyłożoną w witrynach masarni. Również wizerunki świń odbierane są jako niemiłe (...) tabu obejmuje także smalec (...) Skórę i kości świń (...) wyroby ze świńskiej skóry (...) wątpliwości budzą lekarstwa, których składnikami są substancje (...) ze świńskich organów (...) Prawo islamskie zezwala na ich podawanie przy odpowiednich zaleceniach medycznych, ale duża liczba chorych, poznawszy skład, odmawia ich przyjmowania⁸⁷⁹.

Spożywanie pokarmów nieczystych i zajmowanie się zawodami zagrożonymi byciem nieczystym, pozostawanie w grupie marginalizowanej wiąże się jeszcze z ustalaniem pewnej społecznej hierarchii budowanej w oparciu o konkretne zasady. W tym przypadku kastowość jest jednym z elementów kluczowych dla interpretacji pozycji mniejszości chrześcijańskich (ale również innych mniejszości) zamieszkujących dziś Pakistan. Łączy się ona z tabuizowaniem pewnym kontaktów społecznych oraz spożywania wspólnych posiłków z przedstawicielami innych kast, np. kast niskich, wykluczonych, lub ludzi bezkastowych:

⁸⁷⁹P. Heine, *Rytuały i tabu żywieniowe w islamie*, w: *Jedzenie, rytuały i magia*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, MUZA, Warszawa 2009, s. 27.

Prawdziwy muzułmanin praktykujący islam, który zna prawdziwą doktrynę islamu i rozumie kim są chrześcijanie – ponieważ są oni nieczystymi – a także chrześcijanie rozumieją, co znaczy być radykalnym, jest ich wielu. Ale ja znam prawdziwych muzułmanów, oni nie nawiązują relacji z chrześcijanami, ze względu na postrzeganie Jezusa jako Syna Bożego i Boga jednocześnie – więc uznaje się, że oni wierzą w trzech Bogów, co jest „shirk” – niewybaczalne. Więc tak, istnieją dwa rodzaje muzułmanów – nominalni muzułmanie związani z chrześcijanami oraz prawdziwi muzułmanie, którzy tego nie robią⁸⁸⁰.

Oczywiście hierarchizowanie społeczności w oparciu o model kastowy jest dziedzictwem wspólnej koegzystencji z hindusami. W Indiach z obecnym kategorialnym podziałem kastowym istnieje silne poczucie lęku wynikające z kultury i praktyk rytualnych. Jak czytamy w artykule Jakoba Rösela *Porządek potraw i rytuały związane z jedzeniem w bramińskich Indiach* społeczeństwo kastowe charakteryzuje: *ścisły zakaz współbiesiadnictwa z obcymi kastami (...) Zakaz współbiesiadnictwa między kastami to nic innego jak podniesiony do rangi normy lęk przed nieczystością, istniejący w obrębie kasty i rodziny. Dlatego zakazowi dotyczącemu osób obcych kastowo nie towarzyszy nakaz komensalizmu dla ludzi z tej samej kasty*⁸⁸¹. Powyższy wniosek prowadzi do dalszego uogólnienia, że lęk przed złamaniem tabu żywieniowego we wspólnocie stołu ma realne przełożenie na kulturę funkcjonowania społeczeństwa kastowego. Wspomniany już wcześniej raport sporządzony przez Indian Institute of Dalit Studies odnosi się do kategoryzacji kontaktów w oparciu o segregację kastową i wykluczanie kast dalitów z życia społecznego, poczynając od bardzo prozaicznych czynności, a kończąc na ważnych społecznych ceremoniałach:

Rejestrowanym kastom odmawia się usług w zakładach fryzjerskich; w restauracjach są dla nich osobne naczynia. Rejestrowane kasty narzekają, że Hindusi i muzułmanie z wyższych kast nie zapraszają ich na śluby i inne spotkania towarzyskie. Segregacja lokalowa jest bardzo powszechna w Pakistanie, a kasta i plemię stanowią wyróżniający czynnik separacji. Jak na ironię, rejestrowane kasty są także ofiarami praktyk segregacji lokalowej. W przeciwieństwie do ogólnej segregacji przestrzennej opartej na wyróżnieniu plemienia i kasty, segregacja kast rejestrowanych niesie ze sobą element nienawiści i dyskryminacji, (...) są oni uważani za nieetykalnych i zanieczyszczonych: osoby z innych kast chcą zachować czystość poprzez utrzymywanie dystansu (...). W szkołach uczniowie z kast rejestrowanych są zobowiązani do zajmowania ostatnich miejsc w klasach, ponieważ przednie miejsca są dla uczniów z

⁸⁸⁰ Kwestionariusz badawczy „*The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*“, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 5, M.P.

⁸⁸¹ J. Rösel, *Porządek potraw i rytuały związane z jedzeniem w bramińskich Indiach*, w: *Jedzenie, rytuały i magia*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, MUZA, Warszawa 2009, s. 181.

pozostałych kast. Chociaż nie są o to regularnie proszeni, praktyka ta obowiązuje od tak dawna, że stała się zwyczajem. Uczniowie wywodzący się z rejestru kastowego są również zobowiązani do sprzątania szkół⁸⁸².

Warto odnieść się w tym wątku do kwestii pakistańskiego przemysłu, który stanowi swoiste zwierciadło opisywanych napięć pomiędzy bardzo różnymi kategoriami kultury, ideologii i polityki. Wcześniej podkreślałam, że charakterystyczną cechą sektora przemysłowego cegielni jest tworzenie modelu funkcjonowania człowieka zamkniętego się w pewnym cyklu, który nie ma końca i dotyczy dziedziczności długu. Kastowość robotników cegielni odnosi się do dziedziczenia związanej z tym niewoli. Dodatkową cechą jest klanowość rozumianą jako międzypokoleniowe doświadczenie rodzin wspólnie pracujących w fabryce cegły. Pracownicy cegielni są zatrudnieni w jednym zakładzie przekazując ciągłość wykonywania pracy swoim dzieciom, dla których często jest to jedyna szansa na przeżycie⁸⁸³. Chrześcijanie uznawani za „obywateli drugiej kategorii”, jak nazywa to Open Doors, czy Głos Prześladowanych chrześcijan reprezentujące polski dyskurs NGO na temat prześladowań, dlatego, że większość postrzega ich jako pozbawionych przynależności kastowej, przez co wciąż znajdują się oni na marginesie kultury pakistańskiej nie posiadając pełnego statusu członka wspólnoty. Dzieje się tak z powodu nadrzędnej roli islamu, jako narzędzia narodotwórczego, wybranego od samego początku jako fundament narodowy Pakistanu oraz mentalności kastowej ukształtowanej w czasie wspólnej koegzystencji z Indiami. W rozmowie z informatorem temat bezkastowości chrześcijan również został podjęty i wskazany jako jeden z czynników konstruujących negatywne nastroje społeczne mogące eskalować w kierunku przemocy religijnej wobec mniejszości:

8. Opowiedz mi o postawie muzułmanów wobec mniejszości takich jak chrześcijanie? Możesz wskazać jakiś stereotyp tego wyznania w Pakistanie?

Chrześcijanie są jak bezwartościowe śmieci dla muzułmanów w Pakistanie, ponieważ nasza kultura opiera się na wierzeniach plemiennych, dużych plemionach i kastach. Dlatego chrześcijanie nie należą do żadnego plemienia i nie posiadają swoich plemion, nie podtrzymują tych wierzeń, ponieważ to wierzenia islamu, które kultywuje się w Pakistanie. Może jest gdzieś

⁸⁸² Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Delhi 2008, źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 2.11.2019.

⁸⁸³ Źródło: <https://www.uitbb.org/the-current-situation-of-brick-kiln-workers-in-pakistan/>, dostęp: 20.10.2019.

inny kraj, inne plemię, ale ja znam kwestię Pakistanu i naszą kastowość, która jest ważnym elementem tożsamościowym Pakistanu ale i chrześcijan, którzy kast nie posiadają. Nazywamy ich określeniem *chuhra*, to rodzaj kasty niewiernych, nieczystych, nisko urodzonych ludzi, których nazywa się *chuhra*, co znaczy, że taki człowiek jest *nigeous* – zanieczyszczony. Dlatego każdy muzułmanin jest tego świadomy. Największym prześladowaniem w tym kraju wobec mniejszości chrześcijan jest nazywanie ich *chuhra*, to tak jakby ktoś wołał na ciebie ciągle *chuhra* – jesteś nieczysty, niewierny. Mam do ciebie pytanie: jak się z tym czujesz? Rozumiesz, ciągle doświadczasz cierpienia, śmierci, może zadajesz sobie pytanie, po co wciąż żyję? Lepiej byłoby umrzeć, niż cały czas być prześladowanym w ten sposób. Rozumiesz. Tak jest w przypadku muzułmanów, oni prześladowają ich różnymi sposobami⁸⁸⁴.

Chuhra, *churra*, jest epitetem skrajnie pejoratywnym w Pakistanie, którym nazywani są chrześcijanie. To jak przynależność do kasty *chuhra*, „nieczystych”. Zdarza się, że w zamieszczanych informacjach prasowych, doniesieniach medialnych lub tekstach opisujących doświadczenia chrześcijan w Pakistanie, etykieta nieczystego *chuhra* jest eksponowana. Przykładem może być fragment opisu napaści na chrześcijańską rodzinę w maju 2019 roku w wiosce niedaleko Lahore. Agresja miała jednostronnie antagonistyczny charakter wynikający z roszczeniowej postawy muzułmanów gromadzących się wokół domu chrześcijańskich mieszkańców wioski. Napaść była atakiem fizycznym i psychicznym, ponieważ oprócz pobicia, doszło również do napaści słownej, jak podaje artykuł zamieszczony na łamach portalu britishpakistanichristians.org cytując jednego z napastników:

Ty brudny niewierny odważyłeś się odezwać do mnie, muzułmanina, przez to mnie splamiłeś. Zaczekaj, już ci pokażę, co z tobą zrobię (...). Ten Esai (określenie używane przez muzułmanów wobec chrześcijan) popełnił bluźnierstwo używając niewłaściwych słów wobec islamu. (...). Wszyscy wyznawcy islamu muszą się zgromadzić i pozbyć się tych demonicznych stworzeń z wioski (...) Opuśćcie ten teren albo spalimy was i wasze domy żywcem żeby oczyścić nasze miejsce od waszej nieczystości⁸⁸⁵.

Podobna etykieta identyfikuje mniejszość chrześcijańską Pakistanu w relacji do muzułmańskiej większości i łączy się z pojęciem o podobnym znaczeniu, jakim jest słowo *nigeous*:

⁸⁸⁴ Kwestionariusz badawczy *The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 8, M.P.

⁸⁸⁵ Źródło: <https://www.britishpakistanichristians.org/blog/telephone-call-anger-leads-to-blasphemy-charges-for-innocent-christian>, dostęp: 24.10.2019.

(...) inne religie są nieczyste, co oznacza... Możesz to nawet porównać z nieczystością lub niewiernością, ponieważ nieczysty wskazuje na to, że coś jest brudne i możesz to oczyścić, dzięki czemu znów staje się czyste ale co do tego rodzaju nieczystości (*nigeous*)... nawet jeśli czyścisz, nie stanie się czyste. Koran wspomina inne religie określanie *nigeous*, nieczyste, a islam przedstawia jako jedną z największych religii⁸⁸⁶.

Dziedziczenie pozycji cegielnika, która w Pakistanie jest często kojarzona z niewolnictwem odsłania przyczyny takiego stanu rzeczy w kategorii długu właśnie. Właściciele praktykują nieuczciwą formę udzielania pożyczek, wiedząc, że najczęściej osoba, która je zaciąga, nie będzie miała możliwości udzielenia spłaty. Umowa nakłada wysoki próg procentowy i sformułowana jest w taki sposób, aby dłużnik mógł odpracować pożyczkę zostając pracownikiem cegielni. Wspomniany wyżej informator Al Jazeera, Rashman przedstawia siebie jako ofiarę tego systemu pożyczkowego cegielni, a portal podaje, że zarządcy fabryk będąc świadomymi niemożności spłaty długu przez potencjalnego pożyczkobiorcę, są chętni do jej udzielenia, czego konsekwencją jest zaprzędanie się tego konkretnego człowieka:

Wielu zarządców cegielni oferuje pożyczki swoim pracownikom, którzy nie mają możliwości spłacenia długu inaczej jak tylko poprzez pracę niewolniczą – praktyka ta była szeroko stosowana aż do momentu jej delegalizacji w 1992 roku⁸⁸⁷.

Zarówno dorośli jak i dzieci są analfabetami, nie potrafiącymi czytać i pisać, nie znającymi również przepisów prawnych, wielu nie posiada dowodu tożsamości identyfikującego ich jako obywateli kraju. Nie posiadają również świadomości swoich praw pracowniczych. W ten sposób osoby dorosłe oraz dzieci dziedziczą niekończącą się i monotonną pracę uniemożliwiającą społeczny awans. O specyfice zadłużeń wśród pakistańskich cegielników, pisał między innymi Antonio de Lauri w artykule *Brick kiln workers and the debt trap in Pakistan Punjab*⁸⁸⁸ wskazując, że pożyczka często jest pobierana „z góry” lub jako „zaliczka” i dotyczy potrzeb finansowych pierwszej kategorii, jak w przypadku nagłej choroby członka rodziny lub zaplecza finansowego dla pobierającego się narzeczeństwa, czasami pożyczkobiorca przeznacza sumę na zakup środka transportu, jakim może być popularny w Pakistanie motorower. Mimo, że

⁸⁸⁶Kwestionariusz badawczy „*The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*“, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 5, M.P.

⁸⁸⁷ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

stroną umowy kredytowej jest jedna osoba, to w praktyce na spłatę długów w cegielni pracuje cała rodzina. Niektóre źródła podają, że każda fabryka jest w posiadaniu około 60 takich rodzin niewolniczo pracujących na jej terenie⁸⁸⁹. Właściciele cegielni potrącają koszty spłaty z pensji pracowniczych, więc prowadzi to do konieczności zaciągnięcia kolejnej pożyczki, a tutaj koło się zamyka i tworzy dziedziczony system ekonomicznej zależności.

Ten dług ma formę zaliczki (peshgi), którą ludzie zaciągają na opłacenie takich wydatków jak małżeństwo czy choroba lub zakup dóbr materialnych, jak motocykl. Chociaż dług spoczywa na głowie rodziny, wszyscy jej członkowie są zaangażowani w spłatę przez produkcję cegły. A ponieważ dochody gospodarstwa domowego są regularnie uszczuplane w ramach spłaty, rodziny często są zmuszone prosić o dodatkowe pożyczki, co przechodzi w cykl zadłużenia dziedziczonego międzypokoleniowo⁸⁹⁰.

Jeden z dłużników cegielni w okolicy Rawalpindi, 41-letni Faisal, wspomina, że od 25 lat zamieszkuje teren swojego miejsca pracy. W cegielni dorastały również jego dzieci. Faisal jako młody człowiek korzystający z kredytu właściciela fabryki, nie był zupełnie świadomy konsekwencji jakie przyniesie to jego dalszemu życiu: *Nie zdawałem sobie sprawy, że nie jestem wolnym człowiekiem dopóki nie poprosiłem właściciela ceglarni o kolejną pożyczkę. Byłem wtedy młody i potrzebowałem pieniędzy, mój ojciec nie pracował. W takich sytuacjach dla ludzi jak my nie ma innej możliwości zdobycia środków finansowych*⁸⁹¹. Zdarza się, że organizacje pomocowe takie jak brytyjska CLAAS wspierająca prześladowanych chrześcijan w Pakistanie, prowadzą działania mające na celu uwolnienie rodzin z niewoli długów i niewolniczej pracy jakiej wymagają cegielnie. 4 lipca na oficjalnym portalu NGO zamieszczono komunikat przekazujący informację o uwolnieniu 21 osób, włączając w to kobiety i dzieci, pracujących w cegielniach dystryktu Gujar Khan⁸⁹².

Prawo Pakistanu nie zezwala na zatrudnianie niewolniczej siły roboczej lub zatrudnianie pracowników niepełnoletnich. W rzeczywistości pracownicy cegielni to także dzieci, które zmuszone niskim statusem ekonomicznym rezygnują z możliwości

⁸⁸⁹ Źródło: <https://fwjm.org/2018/08/30/pracownicy-fabryki-cegiel-niekonczaca-sie-walka/>, dostęp: 22.10.2019.

⁸⁹⁰ A. De Lauri, *Beyond trafficking and slavery. Brick kiln workers and debt trap in Pakistani Punjab*, źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹¹ Ibidem.

⁸⁹² Źródło: <https://www.claas.org.uk/news/21-bonded-labourers-including-women-and-children-set-free-in-pakistan/>, dostęp: 22.10.2019.

dostępu do edukacji na rzecz polepszenia sytuacji materialnej rodziny. Zdarza się, że to rodzice posyłają dzieci do cegielni, lub pracują w fabryce całymi rodzinami. Sytuacja dzieci jest szczególnie skomplikowana, zdarza się, że pracują nawet w nocy i nie widują swoich rodzin, padają również ofiarom wypadków przy pracy: *Pracownicy są przeciążeni; ich godziny pracy trwają dłużej niż te w jakich pracują dorośli. Czasami dzieci pracują przez całą noc, jak niewolnicy. (...) Nie widują się ze swoimi rodzinami przez długie okresy czasu, nawet przez lata*⁸⁹³.

W 2013 roku International Labour Organisation Pakistan sporządziła raport *Toil in soil-impact of work at brick kilns on health of children and youth. Report of research in 5 districts of Pakistan*⁸⁹⁴ podejmujący wątek sytuacji nieletnich w sektorze przemysłu cegielnianego. Cegielnie nie są ściśle monitorowane przez rządowe organizacje, pracownicy nie szukają również ochrony z ramienia sektora NGO, rozwijającego się w Pakistanie także w zagadnieniach związanych z ochroną praw pracowniczych, ponieważ nie są ich świadomi, nie mają także kontaktu z osobami delegowanymi do audytowania norm pracowniczych tego sektora⁸⁹⁵.

Mimo, że niewolnicza praca jest zakazana przez konstytucję pakistańską, to zgodnie z prowadzonymi badaniami, między innymi przez Global Slavery Index⁸⁹⁶ w roku 2018 Pakistan zajął 8 miejsce na 167 badanych terytoriów w których pojawia się problem współczesnego niewolnictwa. Próby rzeczywistego egzekwowania praw pracowniczych w sektorze cegielni spotykają się z silnym oporem pakistańskich elit politycznych oraz właścicieli fabryk, nierzadko pełniących funkcje polityczne. W 2014 roku Al Jazeera podała informację o napaści właścicieli cegielni na działacza Labour Qaumi Movement zabiegającego o zmiany sytuacji cegielników, Aslama Meraja, który w wyniku ataku poddany został hospitalizacji⁸⁹⁷. Na terenie Pakistanu działa Pakistańskie Stowarzyszenie Właścicieli Cegielni (Brick Kilns Owners Association Pakistan, BKOAP). Jak dowiadujemy się na oficjalnej stronie internetowej www.bkoa.com.pk organizacja rozpoczęła swoją działalność wraz z formalnym utworzeniem Pakistanu. W celach statutowych stowarzyszenie podaje, że zajmuje się:

⁸⁹³ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹⁴ Zob. <https://www.ilo.org/ipecinfor/product/viewProduct.do?productId=25298>, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹⁵ Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsdc/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹⁶ Zob. <https://www.globallslaveryindex.org/2018/data/country-data/pakistan/>, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹⁷ Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

- a. Obroną praw Pracodawców i pracowników.
- b. Prawodawstwem dostosowanym do realiów sektora Cegielni.
- c. Eliminowaniem pracy niewolniczej z sektora Cegielni.
- d. Modelem Fabryk Cegły.
- e. Promowaniem "Modelu Kontraktowego" pomiędzy zatrudniającym a zatrudnionym.
- f. Zapewnieniem lepszego środowiska pracy dla mężczyzn, kobiet i dzieci⁸⁹⁸.

Działania organizacji mają prowadzić do rozwiązywania problemów sektora fabryk cegły, takich jak „eliminacja stygmatyzacji pracą niewolniczą”, poprzez umożliwienie badań pomiarowych tego zjawiska w sektorze cegielni przy pomocy rządowych i międzynarodowych organizacji⁸⁹⁹. Postulaty stowarzyszenia stoją niejako w kontrze do rzeczywistej sytuacji zatrudnionych pracowników, zewnętrzne organizacje przyglądające się funkcjonowaniu tej gałęzi pakistańskiego przemysłu poddają krytyce społeczności zarządców fabryk: *Posiadacze ziemscy i właściciele ceglarni używają swoich politycznych wpływów aby maskować aktywne zaangażowanie w proceder pracy przymusowej*⁹⁰⁰.

Odsuwając na dalszy plan ekstremalnie trudnych warunków życia i pracy pakistańskich robotników sektora cegielni, niektórzy z nich uznają, że mimo pozostawania w ekonomicznej niewoli, to jedyna szansa na utrzymanie ich rodzin, tak jak Seyda, dwudziestodwuletnia dziewczyna pracująca w fabryce w Gujrat, która w 2016 zaszła w ciążę: *If we were not here in the kiln, how could we manage to have a child? It's a bad life. But at least it's a life*⁹⁰¹. Jej wypowiedź sugeruje, że zdarza się, że w doświadczeniu ubóstwa, które jest udziałem wielu Pakistańczyków, relacja zadłużenia, mimo, że prowadzi do formy zniewolenia długiem, daje również złudzenie poczucia bezpieczeństwa i szansy na stabilne i przewidywalne życie dla rodzin. Szeregi robotników zasilają osoby nisko kastowe, wykluczone lub emigranci, którzy w przeciwieństwie do lokalnej ludności godzą się na warunki, które tamci uznaliby za niemożliwe do zniesienia. Ich społeczny status niejako zmusza ich do zgody na proponowane przez właścicieli cegielni warunki życia i pracy oraz formę umowy spłaty długu poprzez odpracowanie go na terenie cegielni. Dla przedstawicieli niskich kast często jedyną alternatywą jest uliczne żebractwo. Mechanizmy ukrywające się pod

⁸⁹⁸ Źródło: <https://www.bkoa.com.pk/about-us/>, dostęp: 21.10.2019.

⁸⁹⁹ Ibidem.

⁹⁰⁰ Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

⁹⁰¹ Źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 22.10.2019.

zjawiskiem niewolnictwa sektora przemysłowego w Pakistanie dają do zrozumienia, że pod powierzchnią „bycia niewolnikiem”, jest jeszcze kilka warstw odpowiedzialnych za generowanie takiego statusu. Do tych czynników na pewno należeć będą:

- Zmiany mentalności na rynku pracy niosące znamiona kapitalizmu;
- Nowy model pracy niedostosowany do realiów życia Pakistańczyków;
- Nierówności społeczne i dyskryminacja;
- Konieczność zadłużenia jako jedyna opcja przeżycia w warunkach skrajnego ubóstwa w przypadku kasty najniższej, bezkastowych i emigrantów;
- Niewolnictwo długów jako wynik wadliwego systemu zawierania umów z określoną stopą procentową uniemożliwiającą ich spłatę;
- Dług jako narzędzie umożliwiające uczestnictwo we wspólnocie kulturowej, której ceremoniału niosą ze sobą konieczność posiadania zaplecza finansowego;
- Korupcja i mafijność relacji biznesowo-politycznych w Pakistanie;
- Opór ze strony elit politycznych, które mogłyby wpłynąć na reformy pracownicze w sektorze cegielni;
- Analfabetyzm ludności robotniczej, brak dostępu do szkolnictwa procentujący nieświadomością swoich praw pracowniczych oraz warunków umowy kredytowej;
- Ataki na działaczy pozarządowych wysuwających inicjatywę pomocy rodzinom pracujących i mieszkających w cegielniach robotnikom.

Fenomen zadłużenia jako spuścizna modelu kapitalistycznego zaszczerpionego przez kolonializm na terenie subkontynentu łączy się z uczestnictwem w kulturze Pakistanu, osiąganiem statusu w zajmowanej wspólnocie oraz pełnieniem ról społecznych. „Zastrzyk gotówki”, tak zwany *peshgi* zaciągany u właściciela fabryki jest jedyną możliwością na uzyskanie pieniędzy dla celów nie tylko społecznych ale i kulturowych. Pożyczka umożliwia wyposażenie córki w posag i otwiera jej drogę do małżeństwa i założenia rodziny. Rodzice troszcząc się o przyszłość swoich dzieci i sami nie mogąc zapewnić posagu, zdarza się, że stają się dłużnikami cegielni. Każdy kulturowy obowiązek wymaga posiadania jakiegoś zaplecza finansowego,

umożliwiającego wywiązanie się z niego i utrzymanie statusu członka wspólnoty. Jeśli ktoś wywodzi się z kasty najniższej lub jest poddany społecznemu ostracyzmowi, także dla niego jedyną drogą zdobycia gotówki jest *peshgi*. Instytucja pożyczki, kredytu i w efekcie długu samo w sobie nie prowadzi do niewolnictwa. Dzieje się tak dopiero w momencie społecznych destabilizacji, nierówności prawnych, ekonomicznych i kulturowych, którym towarzyszy stygmatyzacja i wykluczenie. W takich realiach dług może przekształcić się w formę zniewolenia, mimo, że tworzy złudzenie dobrowolności i narracji dobrowolnego odpracowania go na terenie przedsiębiorstwa. Lokalne sieci społecznego wyzysku uwikłane są globalne zależności i model relacji wpływający z dynamiki późnego kapitalizmu.



Fot. 65. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie> dostęp: 24.10.2019.

Przypadek Kot Radha Kishan

*W moich oczach, chrześcijanie byli niewierni, nieczyści, będąc jehudonesara, co w islamie posiada bardzo negatywny wydźwięk, identyfikując chrześcijan z wrogami islamu*⁹⁰².

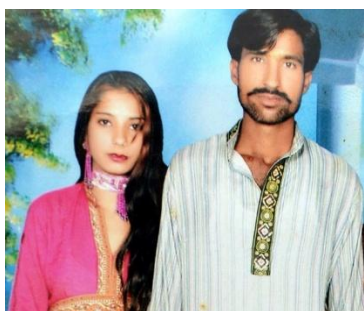
Najniższe kasty pakistańskiego społeczeństwa są szczególnie narażone na wszelkiego rodzaju nadużycia i dyskryminację. Problem jest spotęgowany w momencie, kiedy należy się do kasty najniższej i jednocześnie pozostaje reprezentantem jednej lub kilku mniejszości dyskryminowanych. W kastach najniższych lub tak naprawdę będących na marginesie społeczeństwa znajdują się często mniejszości chrześcijańskie czy hinduskie. Osoby takie bywają uwikłane we współczesne wymiary niewolnictwa.

⁹⁰²Kwestionariusz badawczy „The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case“, wywiad z informatorem z Pakistanu, fragment odpowiedzi na pytanie nr 6, M.P.

W przypadku Fabryk Cegły w Pakistanie mamy do czynienia z niewolnictwem „w białych rękawiczkach”, które obudowane jest przepisami prawnymi umożliwiającymi „legalne” ubezwłasnowolnienie pracownika przez pracodawcę. Najniższe warstwy nie mają szansy na społeczny awans, edukację, opiekę medyczną lub nawet zapewnienie odpowiedniego posagu dla córki pragnącej małżeństwa. W razie sytuacji losowej utraty zdrowia, pozbawienia środków do życia z powodu śmierci jednego z żywicieli rodziny lub innych powodów osoby takie decydują się na zaciągnięcie pożyczki, której chętnie udzielają przykładowo wspomniani właściciele fabryk produkujących cegły. Umowa spłaty pożyczki skonstruowana jest w sposób by w razie niemożności udzielenia zwrotu pieniędzy dłużnik mógł dokonać zadośćuczynienia poprzez odpracowanie danej kwoty na terenie fabryki. Przeważnie kwota pożyczki waha się od 500 do 5000 dolarów, a fabryki stają się obozami pracy ubezwłasnowolnionych poprzez zadłużenie ludzi z najniższych kast. Każda z fabryk „dysponuje” ok. sześćdziesięcioma rodzinami w pułapce ekonomicznej, z której nie mogą się wypłatać całe kolejne pokolenia. Możemy w ten sposób mówić o niewolnictwie dziedzicznym z powodu zaciągniętego długu. Oczywiście nie jest to kwestia faktycznej niemożności jego spłacenia w rozciągnięciu pokoleniowym, a bardziej kwestia konstrukcji prawnej wpasowanej w lukę umożliwiającą proceder niewolniczy na który istnieje milczące przyzwolenie władz Pakistanu. W Fabrykach cegły znajdujemy przedstawicieli różnych wyznań religijnych, a więc pośród tej wewnętrznej społeczności pracowniczej „kolonii” istnieją kolejne podziały. Istnieją tarcia ze strony muzułmanów wobec mniejszości chrześcijańskiej, która w tej mikrospołeczności jest przedmiotem deprecjacji ale i agresji na tle religijnej, podobnie jak w innych pakistańskich społecznościach lokalnych. Dzieje się tak, ponieważ w dalszym ciągu funkcjonuje matryca poznawcza specyficznego modelu pakistańskości dążącej do czystości na poziomie całego społeczeństwa ale i mikrospołeczności, takich jak w przypadku kolonii robotniczej i okalających ją wiosek. Czystość jest „zbrukana” przez obecność innowierców, a więc każdy przejaw inności religijnej może stać się czynnikiem zapalnym eskalującej przemocy i pomówienia o bluźnierstwo na mocy funkcjonującego prawa. Przykładem na to może być nie tak dawna historia chrześcijańskiego małżeństwa poddanego zbiorowemu linczowi i spaleniu żywcem w piecu do wypalania cegły w pakistańskim mieście Kot Radha Kishan, znajdującym się w pendżabskim dystrykcie Kasur. Sprawa ta miała miejsce 2014 roku i z medialnych doniesień organizacji Open Doors czy *The Voice of Martyrs*, ale i mediów głównego nurtu takich jak pakistański anglojęzyczny

dziennik prasowy „Dawn” założony przez Jinnaha (wydarzenie było także komentowane przez media głównego nurtu w szerokich, międzynarodowych ramach) przeczytać można było o tragicznym finale historii chrześcijańskiego małżeństwa zamordowanego na terenie jednej z fabryk. Polski oddział Głosu Prześladowanych Chrześcijan podał kilka komunikatów na ten temat w roku 2014, 2016, 2018 informując o zdarzeniu:

Chrześcijan i jego będąca w ciąży żona zostali posądzeni o bluźnierstwo, pobici, a następnie ich ciała spalono w cegielni, w której pracowali. Pozostawili troje dzieci. Do morderstwa doszło 4 listopada (2014) w mieście Kot Radha Kishan, położonym ok. 60 km na pd.-zach. od Lahore. To młode chrześcijańskie małżeństwo zostało posądzone o zbezczeszczenie Koranu, po czym napadł na nich tłum muzułmanów. Dokładna przyczyna ich śmierci nie jeszcze dokładnie znana, jednak niektóre źródła podają, że zostali spaleni żywcem. Na razie znamy tylko imiona ofiar: Shama i Shehzad. Pracownicy naszej partnerskiej misji Release International (RI) natychmiast udali się w ten rejon, aby wziąć udział w pogrzebie i otoczyć opieką duszpasterską miejscową społeczność chrześcijańską, która jest pogrążona w głębokim szoku. Atmosfera panująca na miejscu jest bardzo napięta. Pracownicy RI zachęcali mieszkańców do zachowania spokoju. Udało im się również porozmawiać z niektórymi przywódcami muzułmańskimi, którzy byli wyraźnie zasmuceni, i pomodlić się za nich. Na miejsce zdarzenia przybyło również ponad stu policjantów. Według dostępnych informacji aresztowano ponad 40 osób⁹⁰³.



Fot. 66. Shama i Shehzad, chrześcijańskie małżeństwo z Kot RadhaKishan. Fot. www.asianews.it/files/img/PAKISTAN_-_0116_-_Shama_and_Shahzad_Children.jpg, 23.09.2019.

W roku 2016 portal publikuje kolejne doniesienia wskazujące na postępy w podjętym wcześniej postępowaniu karnym mającym na celu znalezienie i osądzenie sprawców morderstwa. Naświetla także okoliczności zajścia poprzedzone zbiorową histerią lokalnej społeczności:

⁹⁰³ Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1195-pakistan-malzenstwo-chrzcijanskie-spalone-zywcem-za-bluznierstwo>, dostęp: 2.10.2019.

(...) Gdy miejscowi liderzy muzułmańscy wezwali do przemocy przez głośniki meczetu, podburzony, rozjuszony tłum setek mieszkańców wsi wszczął zamieszki, podczas których 26-letni Shahzad Masih i jego 24-letnia żona Shama zostali wrzuceni do rozpalonego pieca do wypalania cegieł. W dniu śmierci Shama była w piątym miesiącu ciąży.

Choć o udział w śmierci młodych małżonków pierwotnie zostało oskarżonych ponad 50 osób, większość z nich została oczyszczona z zarzutów, gdy członkowie ich rodzin złożyli zeznania przeczące obecności oskarżonych na miejscu zbrodni. Niektórzy wyrażają też przekonanie, że władze później przestały interesować się sprawą, pozwalając, by kilkoro bezpośrednio zaangażowanych w atak wyszło na wolność dzięki manipulacji lukami w pakistańskim systemie prawnym.

Tak czy inaczej, zajście wywołało oburzenie zarówno w Pakistanie, jak i społeczności międzynarodowej, wzywającej pakistański rząd do podjęcia bezprecedensowego kroku wszczęcia powództwa w tej sprawie. „Skazanie przez sąd pięciu osób to nie lada osiągnięcie” – twierdzi adwokat, który reprezentował rodzinę ofiar. „Mam nadzieję, że ten werdykt stanie się poważnym ostrzeżeniem dla jakiegokolwiek podobnej, przyszłej przemocy wobec mniejszości”⁹⁰⁴.

Publikowany w 2018 tekst daje więcej szczegółów mogących przyjrzeć się specyfice tego brutalnego przejawu nienawiści religijnej adresowanej w stronę pakistańskich chrześcijan:

Shahzad Masih (26 l.) i jego ciężarna żona, Shama (24 l.) pracowali w wiosce Kot Radha Kishan przy utylizacji odpadów. W pewien listopadowy dzień 2014 r. Shama została oskarżona, że przy tej okazji spaliła strony z Koranu.

Wiadomość o incydencie rozniosła się wśród lokalnej społeczności i szybko zebrał się tłum liczący setki osób, żądających ich śmierci. Młodych małżonków wrzucono do pieca służącego do wypalania cegieł, gdzie żywcem spłonęli. Później ustalono, że oskarżenia wobec nich były fałszywe, a w tle całego zajścia był dług finansowy, jaki ta uboga para miała wobec właściciela cegielni.

W 2016 r. pięć osób zostało skazanych na karę śmierci, a kilka kolejnych trafiło do więzienia za udział w tej zbrodni. Jednakże inni podejrzani uczestniczący w tym zabójstwie zostali zwolnieni. 24 marca 2018 r. uniewinniono dwudziestu mężczyzn, a inni uczestnicy zajścia nigdy nie zostali oskarżeni⁹⁰⁵.

Dowiadujemy się o tym, że w Kod Radha Kishan przedstawiciele chrześcijańskiej mniejszości, Shadhaz i Shama Masih są pracownikami utylizacji odpadów w pobliskiej

⁹⁰⁴ Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1475-pakistan-wyrok-skazujacy-dla-sprawcow-morderstw-w-piecu-do-wypalania-cegieł>, dostęp: 2.10.2019.

⁹⁰⁵ Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1645-pakistan-uniewinnienie-20-osob-oskarzonych-o-spalenie-chrzcijanskiej-pary>, dostęp: 2.10.2019.

fabryce cegły⁹⁰⁶. To zajęcie wskazuje nam na przynależność do najniższej kasty lub bezkastowości, co jest cechą charakterystyczną mniejszości chrześcijańskich Pakistanu. Zgodnie z doniesieniami informatora sektor utylizacji odpadów i czyszczenia kanalizacji jest przypisywany mniejszościom chrześcijańskim oraz z pewnością przedstawicielom innych grup marginalnych. Kobieta zostaje oskarżona o bluźnierstwo przeciwko islamowi, które w tym przypadku ma się przejawiać w posądzeniu jej przez kogoś z lokalnych o spalenie Koranu w trakcie wykonywanej pracy. Kobieta reprezentująca mniejszość chrześcijańską nie ma żadnych praw oraz sama w sobie pozycja kobiety w Pakistanie również wskazuje na dyskryminację ze względu na płeć i funkcjonowaniu w modelu patriarchalnym całkowicie poddanym władzy męskim przedstawicielom społeczeństwa. Kobiety są w większej ilości przypadków narażone na nadużycia i dyskryminację:

Szczególnie chrześcijańskie kobiety mierzą się z wieloma formami dyskryminacji i narażone są na przejawy nadużyć, takich jak przymusowe konwersje, małżeństwa i przemoc seksualna. (...) wiele kobiet chrześcijańskich zostało siłą zmuszonych do przejścia na islam lub ślubu tradycyjnie islamskiego by uzyskać prawo rozwodu⁹⁰⁷.

Punktem zapalnym w Kot Rad Kishan było pomówienie o bluźnierstwo z jednoczesnym rozgłoszeniem tej pogłoski. Efektem tego było wywołanie reakcji ekstremizujących liderów duchowieństwa muzułmańskiego wzywających przez system nagłośnienia z meczetów do wymierzenia kary za dokonanie bluźnierstwa przeciwko ich systemowi religijnemu. Lokalna społeczność masowo zebrała się by dokonać linczu zgodnie z poleceniem duchownych, po czym na terenie cegielni zostali oni spaleni żywcem w jednym z pieców do wypalania cegieł.

Policja otrzymała zgłoszenie o tym, że mieszkańcy wioski torturują chrześcijańskie małżeństwo. Policja w pięcioosobowym zespole dotarła na miejsce zastając około 600 mieszkańców oblegających miejsce schronienia Shamy i Shahzada Masiha, w którym ukryli się ze strachu przed zbiegowiskiem. Niektórzy z mieszkańców wioski zdemontowali fragment dachu pomieszczenia i siłą wyprowadzili z niego parę chrześcijan⁹⁰⁸.

⁹⁰⁶ Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, dostęp: 2.10.2019.

⁹⁰⁷ Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

⁹⁰⁸ Źródło: <https://www.dawn.com/news/1142612>, dostęp: 2.10.2019.

Samosąd dokonany został przed rozpatrzeniem sądowym wniosku o bluźnierstwo rzekomo dokonane przez kobietę i tym samym dokonano go pod wpływem nienawiści religijnej motywowanej podżeganiem do oskarżenia o bluźnierstwo i nagłoszenia plotki przez liderów muzułmańskich. Z innych źródeł medialnych wynika, że tłum zgromadzonych liczył od 500-600 lub nawet 1600⁹⁰⁹ osób i atakował również przybyłe na miejsce incydentu służby policyjne próbujące powstrzymać tłum przed gromadzeniem się przy piecach do wypalania cegły⁹¹⁰. *Policjanci, którzy próbowali uratować parę chrześcijan stali się zakładnikami tłumy. Mieszkańcy uprowadzili także część pracowników mediów informacyjnych i odebrała im sprzęt rejestrujący*⁹¹¹.



Fot. 70. Interwencja policji w okolicy cegielni, źródło: <http://i.dawn.com/primary/2014/12/548f9cccd5f08.jpg>, 2.10.2019; Fot. 71. Żałobnicy opłakujący śmierć chrześcijańskiej pary, źródło: <https://www.dawn.com/news/1142612>, 2.10.2019.

Analizując sprawę zamordowanej chrześcijańskiej pary, w Pakistanie ostro krytykowano nieudaną inicjatywę interwencyjną podjętą z ramienia służb porządkowych w dniu zajścia: *Sąd Najwyższy ostro skrytykował zaniedbanie policji w czasie linczu. Sąd zmusił policję do zeznań, mówiąc, że pięciu policjantów, w tym ASI, było obecnych na miejscu zdarzenia – podczas gdy para chrześcijan była palona*

⁹⁰⁹ Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, 2.10.2019.

⁹¹⁰ Źródło: <https://www.dawn.com/news/1151169>, dostęp: 2.10.2019.

⁹¹¹ Źródło: <https://www.dawn.com/news/1142612>, dostęp: 2.10.2019.

*żywcem; a mimo to tłumowi udało się spalić chrześcijan*⁹¹². W trakcie prowadzenia śledztwa pendżabska policja aresztowała 59 osób oskarżonych o zaangażowanie w lincz na chrześcijańskiej parze. W celu zbadania całej sprawy powołano również Joint Investigation Team (JIT), którego zadaniem było między innymi skonstruowanie raportu dotyczącego morderstwa na tle religijnym. Złożony do Sądu Najwyższego raport podaje informację o 59 oskarżonych, przy czym 13 z nich zostało zidentyfikowanych na podstawie zarejestrowanych oświadczeń naocznych świadków zdarzenia. Stwierdzono, że 79 innych typowanych sprawców przebywa na wolności. Raport uwzględnia oskarżenie wyżej wspomnianych 59 osób o podżeganie i torturowanie Sajjada Masiha i jego ciężarnej żony Saimy, a także podżeganie do nienawiści religijnej. W czasie prowadzonych czynności policyjnych, złożono również wnioski o wszczęcie postępowania w oddziale wymiaru sprawiedliwości poświęconemu działalności antyterrorystycznej Anti Terrorism Court No. IV w Lahore⁹¹³.

W przypadku historii takich jak ta, trudno o jedną wykładnię interpretacyjną, ponieważ w drugim planie znajduje się kwestia nieuregulowanego długu małżonków zaciągniętego u właściciela cegielni. Naukowcy podejmujący się analiz spraw z posądzeniem o bluźnierstwo w Pakistanie, tacy jak przykładowo Agnieszka Kuszewska, sytuują prawo o bluźnierstwie jako jedno z narzędzi walki politycznej lub również skuteczne narzędzie rozwiązywania konfliktów lokalnych społeczności. Nie mniej jednak ta i inne historie prezentują bardzo podobny schemat postępowania i ukazują model odsłaniający mechanizmy powodujące prześladowania chrześcijan w Pakistanie. W tym przypadku bluźnierstwo było najwyraźniej domniemane, ponieważ sąd rozstrzygał na korzyść zamordowanego małżeństwa, tak samo dalsze komunikaty medialne unieważniają ten wątek jako fałszywy. Spekuluje się natomiast działanie zamierzone ze strony właściciela cegielni, który miałby zastosować się do metody użycia fałszywego oskarżenia o bluźnierstwo aby ukarać dłużników. Jako główny podejrzany w tej sprawie mimo aresztowania ostatecznie został uwolniony po wniesieniu nałożonej kaucji:

Z drugiej strony, niektórzy twierdzili, że Shahzad pożyczył pewną kwotę od właściciela cegielni jako pożyczkę, ale nie mógł zwrócić jej w obiecany terminie, w związku z czym powstał

⁹¹² Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, dostęp: 2.10.2019.

⁹¹³ Źródło: <https://www.dawn.com/news/1151169>, dostęp: 2.10.2019.

konflikt. W konsekwencji oskarżenie o bluźnierstwo zostało użyte jako narzędzie przeciwko Shahzadowi; w celu dokonać zemsty. (...). Początkowo policja aresztowała głównego podejrzanego YousafaGujjara i trzech innych, którzy zostali oskarżeni o podżeganie tłumu przeciwko małżeństwu⁹¹⁴.

Wiadomość o tym wydarzeniu pokazuje również specyfikę społeczności pakistańskiej i jej skłonności do zrywów religijnych podsycanych nienawiścią do inności, która zawsze jest rozpatrywana w kategoriach tego co nieczyste i niepożądane dla lokalnego habitusu⁹¹⁵. Para chrześcijan stała się przyczynkiem do wytworzenia się mechanizmu kozła ofiarnego uruchomionego przez pomówienie o bluźnierstwo. W reakcji na zanieczyszczenie społeczności duchowni islamscy wezwali lokalnych do linczu, który zgodnie z wykładnią Girarda⁹¹⁶ służyłby tutaj przywróceniu dawnego porządku pożądanego przez muzułmańską większość– natomiast taka interpretacja również nie będzie jednowymiarowa, ponieważ każdorazowo taki akt niesie ze sobą w tle splot co najmniej kilku różnych czynników kulturowo-religijnych ale i socjo-politycznych.

Kozioł ofiarny często zostaje zniszczony, jednak zawsze jest wydalony ze wspólnoty. Uspokajająca się przemoc uchodzi za wydaloną razem z nim. Jest ona jak gdyby wyrzucana na zewnątrz; uważa się, że bezustannie przesycą całość bytu z wyjątkiem wspólnoty, i to tak długo, jak długo w jej obrębie przestrzega się porządku kulturowego⁹¹⁷.

Nie jest to oczywiście jedyna taka sprawa masowego linczu na pojedynczych przedstawicielach chrześcijańskiej mniejszości. Znane są przypadki podpażeń całych wiosek emblematyzowanych jako chrześcijańskie. Działania takie podejmowane były głównie przez zorganizowane grupy ekstremistów islamskich, nierzadko specjalizujących się w takich działaniach (do tej kwestii odnosi się również informator z Pakistanu). Przyglądamy się tu również dynamice tłumu, który może być podżegany do wykonania samosądu powodowanego myśleniem religijnym, argumentami z pozycji autorytetu duchownych muzułmańskich (których się nie kwestionuje z pozycji oddolnych środowisk większościowych). Wraca również kwestia realiów życia

⁹¹⁴ Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, dostęp: 2.10.2019.

⁹¹⁵ Źródło: <https://www.dawn.com/news/1151169>, dostęp: 2.10.2019.

⁹¹⁶ R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. M. i J. Plecińscy, BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1994, s. 146.

⁹¹⁷ Ibidem.

chrześcijan z niskich kast, czyli dalitów, gdzie zaobserwować można generowanie zamkniętego kręgu ubóstwa, problem braku dostępu do szkolnictwa, analfabetyzm, głodowe pensje i stygmatyzację kategorią kulturowej nieczystości, przypisywaną „niewiernym”:

Poza ciągłym zagrożeniem przemocą, chrześcijanie doświadczają również wielu form codziennej dyskryminacji w takich obszarach, jak zatrudnienie, gdzie są zazwyczaj delegowani do najbardziej uciążliwych zadań, takich jak prace porządkowe i wywóz odpadów. Na poziomie instytucjonalnym przydziały miejsc pracy dla mniejszości religijnych w sektorze publicznym pozostają w dużej mierze nieobsadzone, pomimo 5-procentowego udziału mniejszości w stanowiskach rządowych. W oficjalnych statystykach rządowych z lat 2010-11 tylko 2,6 procent państwowych miejsc pracy było zajmowanych przez niemuzułmanów, a około 70 procent zajmowało stanowiska niższych szczebli. Te stanowiska rządowe obsadzone przez mniejszości są w dużej mierze przeznaczone dla pracowników sanitarnych, więc nie stanowią poważnego wyzwania w odniesieniu do charakteru pracy dostępnej dla społeczności chrześcijańskiej i innych mniejszości⁹¹⁸.

Pozycja mniejszości chrześcijańskich Pakistanu warunkowana jest oprócz tego, że przez mentalność kastową i związaną z nią społeczną stratyfikacją, również poprzez kulturowe tabuizowanie nieczystości utożsamianej z mniejszościami na poziomie ich bytności, zachowania i wierzeń stojących w opozycji do wyobrażeń religijnych islamu, ale także przez usankcjonowane prawnie przepisy kodeksy karnego związanego z przestępstwem religijnym. W kolejnej części, budując pełniejszy obraz doświadczenia grup mniejszościowych przyjrzymy się temu zagadnieniu i powiążemy je z historią równie głośną co ta, z Kod Radha Kishan. Pomoże to wnikać w specyfikę kulturowej pozycji mniejszości.

Pakistan stawia się w kręgu krajów, gdzie konflikty dotyczą sfery religii, jak w przypadku Izraela czy Palestyny⁹¹⁹. Przemoc religijna jest obecna w Pakistanie od samego momentu jego powstania jako suwerennego państwa w 1947, nasilenie tego zjawisko systematycznie rośnie od lat 70. Gruntem sprzyjającym do powstawania nastrojów anty-mniejszościowych jest splot czynników o zróżnicowanym charakterze. Można wymienić tutaj między innymi przenikające się czynniki historyczne, polityczne, gospodarcze i kulturowe. Proces eskalowania przemocy religijnej podsycany jest przez program szkół koranicznych, tak zwanych medres, które wzmacniają wewnętrzne

⁹¹⁸ Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

⁹¹⁹ M. Addison, *Violent Politics. Strategies of Internal Conflict*, PALGRAVE, New York 2002, s. 10.

antagonizmy i utrwalają stereotypy wobec mniejszości. Islam może być również wykorzystywany jako narzędzie politycznej walki, przez co rząd nie przeciwdziała znacząco przeciwko aktom agresji ze strony ekstremistów. Szczególnie jeśli chodzi o działania przeciwko szyickiej mniejszości muzułmańskiej. Przemoc na tle religijnym to upust frustracji z powodu niestabilnej sytuacji gospodarczej, podsycanej przez propagandę radykałów. Jak podaje Kuszewska: *W Pakistanie niezwykle łatwo jest wzbudzić negatywne emocje wobec przedstawicieli mniejszości, zwłaszcza wśród młodych, niewydukowanych ludzi, którzy czerpią wiedzę głównie z piątkowych nabożeństw w meczetach lub miejscowych plotek. Wystarczy rzucić fałszywe oskarżenie o bluźnierstwo i niejednokrotnie tłum gotowy jest do linczu*⁹²⁰. Paradoksalnie celem ataków są głównie szyici, sekty ahmatydów czy Hazarowie, oprócz tego mniejszości religijne chrześcijan i hindusów. Pakistan wewnętrznie skonfliktowany jest przede wszystkim w obrębie odłamów religii islamskiej.

Pakistan stał się polem islamskiej potyczki między Iranem a Arabią Saudyjską reprezentującymi osobno większość szyicką i sunnicką, oba państwa udzielają finansowych zapewnień dla rozwoju dominacji obu konkurujących ze sobą odłamów. Oliwy do ognia dolały wydarzenia Rewolucji Islamskiej w sąsiednim Iranie w roku 1979 co spowodowało spore obawy rządu pakistańskiego przed możliwym wpływem na mniejszość szyicką, która mogłaby zbudować w kraju silniejszą pozycję. W tym czasie zaczęło kształtować się radykalne stronnictwo szyickie działające w porozumieniu z grupami militarnymi, którego celem nadrzędnym było zbliżenie modelu państwa do sunnickiej Arabii Saudyjskiej i pełna dyskryminacja szyitów utożsamianych z wrogami. Utrzymujące tę ideologię siatki sponsorowane były przez Pakistan mimo oficjalnego sprzeciwu prezydenta Musharaffa w 2002 roku, wsparcie znajdowały one szczególnie w wywiadzie ISI lub innych alternatywnych źródłach wykazujących postawy antyszyickie. Formalny zakaz powstawania grup o charakterze ekstremistycznym nie zatrzymał tego wciąż obecnego w Pakistanie problemu, który dotyka ludności cywilnej wszystkich wyznań i co roku pochłania wiele ofiar. Rząd Pakistanu jest zastraszany przez przedstawicieli tych transnarodowych grup, które podżegają do nienawiści religijnej i aktów przemocy wobec mniejszości oraz każdego kto działa przeciw ich interesom. Procesy sądowe przeciw członkom tych ugrupowań nie są prowadzone

⁹²⁰ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, PWN, Warszawa 2015, s. 127.

niejednokrotnie z powodu braku świadków, którzy podobnie jak policja są zastraszani przez ekstremistów.

Wielu pakistańskich chrześcijan zostało oskarżonych o bluźnierstwo w świetle obowiązującego prawa, którym można łatwo manipulować przez rozmyte granice definicyjne aktów, które kwalifikowałyby się jako naruszenie tego zapisu prawnego. Dane udostępnione przez Center for Research and Solidarity⁹²¹ prezentujące ilość osób oskarżonych z powodu przekroczenia prawa o bluźnierstwie w latach 1953-2012 wahają się w granicach 434 przypadków takich spraw, z czego 114 dotyczyło chrześcijan. Mimo, że chrześcijanie są jedną z najmniejszych zbiorowości pośród kilkuset milionowej populacji Pakistanu, to 26% spraw rzekomego bluźnierstwa dotyczy tej grupy religijnej. Przestrogą dla mniejszości chrześcijańskich jest sprawa Asji Bibi skazanej na 9 lat więzienia z powodu napicia się wody ze studni, która zwyczajowo należała do muzułmanów. W efekcie kontaktu z „niewierną” źródło wody pitnej miało zostać zanieczyszczone. Jeden z komunikatów TVN24 podejmujących ten temat nazywa Bibi „pierwszą kobietą skazaną na śmierć za obrazę islamu”, a TVP wskazało, że o uwolnienie Pakistanki starał się także Watykan⁹²²:

Asia Bibi, a właściwie Asia Noreen, była pierwszą kobietą skazaną na śmierć na mocy drakońskiej ustawy za obrazę islamu lub proroka Mahometa. Jej sprawa ma początek w czerwcu 2009 roku, kiedy to Bibi poszła po wodę dla siebie i innych kobiet pracujących przy zbiorce owoców. Dwie muzułmanki odmówiły picia z „nieczystego naczynia” używanego przez chrześcijankę. Następnie kobieta została pobita w swoim domu, gdzie według świadków miała przyznać się do bluźnierstwa. Sprawa oburzyła chrześcijan na całym świecie i stała się źródłem podziałów w Pakistanie, gdzie dwóch polityków wysokiego szczebla, którzy chcieli pomóc kobiecie, zostało zamordowanych⁹²³.

Uwidacznia się tutaj przynajmniej na poziomie interpretacji czynników kulturowych przekroczenie granicy tabu. Studnia stała się nieczysta, ponieważ napił się z niej nieczysty – człowiek nie należący do *ummy*, czyli wspólnoty muzułmańskiej. Prawo o bluźnierstwie posiada częściej rolę instrumentalną w walce z opozycyjnymi grupami

⁹²¹ Ibidem.

⁹²² Źródło: <https://www.tvp.info/46916242/asia-bibi-w-tvp-info-wiara-pomagala-mi-w-trudnych-chwilach-wieszwiecej>, dostęp: 26.03.2021.

⁹²³ Źródło: <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiatea,2/pakistan-koniec-protestow-po-uniewinnieniu-asi-bibi,880848.html>, dostęp: 12.09.2019

mniejszościowymi a kulturowe tabu może być jednym z wątków interpretacji sankcji społecznych nakładanych na mniejszości wykluczone, jak podaje Kuszewska:

Powyższe przykłady stanowią dowód licznych nadużyć, jakie niesie za sobą możliwość oskarżenia kogoś o bluźnierstwo. (...) prawo o bluźnierstwie używane jest jako narzędzie walki z mniejszościami religijnymi, metoda rozwiązywania sporów międzysąsiedzkich czy różnych porachunków (...) Podejmowanie takich działań w majestacie prawa stało się także sposobem na zastraszanie pewnych grup społecznych, które i tak poddane są w Pakistanie poważnym restrykcjom, a także skutecznym mechanizmem prowadzącym do radykalizacji życia społecznego (życie w permanentnej obawie, że oskarżyć można każdego)⁹²⁴.

Działania przeciw religijnemu bluźnierstwu i obronie uczuć religijnych z ramienia prawodawstwa i sądownictwa w przypadku Pakistanu są także narzędziem religijnej radykalizacji życia społecznego i zastraszenia grup nie reprezentujących modelu życia głównego nurtu ideologicznego. Zdarza się, że osoby oskarżone o złamanie tego prawa przebywają w więzieniach z wyrokiem zaocznym a nie wydanym sądownie. Procesy trwają latami i trudno prognozować ich rozstrzygnięcie⁹²⁵. Potwierdzają to także doniesienia organizacji pozarządowych działających na rzecz prześladowanych chrześcijan (OD, GPCh), nie mniej zjawisko dotyczy także innych grup, nie tylko religijnych. Dodatkowo należy wspomnieć, że prawo o bluźnierstwie tym razem w rękach fundamentalistów jest narzędziem zastraszania funkcjonariuszy państwowych – na przykład wymiaru sprawiedliwości – policjanci zajmujący się sprawami bluźnierstw żyją w nieustannym stresie i strachu przed utratą życia, otrzymują nierzadko pogróżki adresowane do nich oraz ich rodzin ze radykałów żądających ukarania sprawców bluźnierstwa. Często zdarza się, że w przypadku uniewinnienia domniemanego bluźniercy radykałowie sprzeciwiają się jego uwolnieniu z aresztu i takie osoby pozostają w niebezpieczeństwie społecznego linczu. Niejednokrotnie służby wymiaru sprawiedliwości ulegają naciskom radykałów islamskich. Trudno mówić tutaj o społeczeństwie obywatelskim Pakistanu i modelowej demokracji rysowanej przez ojców założycieli państwa. Podobne zjawiska społeczne ukazują, że nad ideą wolnego społeczeństwa górują ideologie zagrażające postawom demokratycznym a wręcz je uniemożliwiające. Amnesty International dokonał oceny użycia omawianego zapisu prawnego, który w definicji jest na tyle nieostry, że trudno o miarodajne oceny. Nie

⁹²⁴ A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan...*, s. 111.

⁹²⁵ Ibidem.

mniej jednak faktyczne jego użycie zawsze stawia w relacji opresji mniejszość wobec rządzącej i dyktującej prawo większości:

Dowody zgromadzone przez Amnesty International i inne organizacje praw człowieka wskazują na to, że oskarżenia wnoszone na podstawie ustaw o bluźnierstwie opierają się jedynie na mniejszościowym wyznaniu religijnym danej osoby lub bezpodstawnych i rozpowszechnianych w złej wierze doniesieniach wynikających z osobistej wrogości, których motywem często jest chęć zamknięcia kogoś w więzieniu w celu wygrania sporów dotyczących interesów lub ziemi. Policja zazwyczaj nie rejestruje ani nie sprawdza zażaleń, a sprawiedliwe wyroki nie są normą, ponieważ część sędziów jest stronnicza w stosunku do mniejszości religijnych⁹²⁶.

Przepis o dokonaniu bluźnierstwa w jego faktycznej nadinterpretacji może służyć działaniom terrorystycznym służącym kreowaniu społecznego lęku i kierowania masami ekstremistów i ludności wiejskiej w stronę prześladowania mniejszości wyrażającej się w gotowości nawet do społecznego linczu – na ulicach Pakistanu pojawiały się masy ludności wyposażone w transparenty nawołujące do egzekucji Bibi, która w roku 2017 została oficjalnie uniewinniona i wypuszczona na wolność, gdzie przez wiele miesięcy musiała się ukrywać a ostatecznie udać na emigrację do Kanady. W oczach ekstremistów wciąż pozostawała winna bluźnierstwa i zasługująca na śmierć przez powieszenie. Prześladowania mniejszości są codziennością w Pakistanie i tylko pogłębiają wewnętrzne antagonizmy międzygrupowe i destabilizują relacje prywatne przedstawicieli różnych mniejszości. Generuje się przez to poczucie nieufności, bezradność i poczucie zagrożenia przed kolejnymi atakami. Po otrzymanych ze strony radykałów pogróżkach w obawie o własne życie zajmujący się jej sprawą adwokat Saif-ul-Mulook opuścił Pakistan, ponieważ nie otrzymał też w kraju niezbędnej ochrony, co zabezpieczyłoby dalsze pełnienie jego funkcji: *Muszę pozostać przy życiu, aby kontynuować walkę prawną o Asię Bibi*⁹²⁷. Adwokat nie był zdziwiony reakcją części społeczeństwa w postaci masowych protestów żądających wykonania kary śmierci na oskarżonej o bluźnierstwo Bibi, a sprawę skomentował diagnozując bardziej stan autorytetu pakistańskiego rządu mocno podważany przez radykałów islamskich: *Spodziewałem się tego, ale bardziej bolesna jest reakcja władz. Nawet nie mogą*

⁹²⁶ Źródło: <https://amnesty.org.pl/pakistan-trzeba-znie%C5%9B%C4%87-ustawy-o-blu%C5%BAnierstwie/>, dostęp: 12.09.2019.

⁹²⁷ Źródło: <https://www.salon24.pl/newsroom/907493,niepewne-losy-asi-bibi-jej-adwokat-opuscil-pakistan-obawiam-sie-o-swoje-zycie>, dostęp: 12.09.2019.

wykonać orzeczenia sądu najwyższej instancji w tym kraju⁹²⁸. Podobne nastroje znaleźć można było chociażby w artykule pakistańskiego dziennika Dawn ukazanym po zawartej ugodzie z ekstremistami gdzie znalazła się krytyka działań rządowych: *Jeszcze jeden rząd skapitulował wobec brutalnych religijnych ekstremistów, którzy nie wierzą w demokrację ani w konstytucję*⁹²⁹. Dopiero po deklaracji ponownej rewizji wyroku uniewinniającego przez Sąd Najwyższy Pakistanu radykałowie z ultraortodoksyjnego ugrupowania Tehreek-e-Labbaik Pakistan (TLP) opuścili zajmowane przez protestujących ulice i skrzyżowania największych miast⁹³⁰. Urzędujący minister ds. religii i harmonii międzywyznaniowej Noor-ul-HaqQadri zapewniał opinię publiczną, że Bibi nie opuści kraju dopóki wyrok nie zostanie zrewidowany przez upoważnione do tego organy.

Z powodu międzynarodowego zaangażowania w działanie na rzecz uniewinnienia oskarżonej o bluźnierstwo w zamachu 2011 roku zamordowano ministra ds. mniejszości Shahbaza Bhattiego, wcześniej mężczyzna był zastraszany przez radykałów. Wyznaniowo Batti był chrześcijaninem, obecnie znaną osobą publiczną działającą na rzecz ochrony praw człowieka w Pakistanie jest brat Batti'ego – Paul Battie: *Terrorysty z organizacji Tehrik-i-Taliban oświadczyli agencji BBC, że dokonali zamachu, ponieważ Bhatti był »znanym bluźniercą«*. *Chrześcijański minister zginął, ponieważ krytykował „Ustawę o bluźnierstwie”, podobnie jak jego partyjny kolega – gubernator Pendżabu Salman Taseer, który został zamordowany dwa miesiące wcześniej*⁹³¹. Prawo o bluźnierstwie jest wyjątkowo skutecznym narzędziem prześladowań w Pakistanie, które pozostawia ofiarę praktycznie bezbronną. Obecnie w więzieniach przebywa wielu chrześcijan aresztowanych w oparciu o domniemane złamanie tego przepisu, ich sprawy ciągną się latami, w więzieniach doświadczają tortur.

Sprawa Asji Bibi stała się symbolem i granicznym punktem w historii Pakistanu a jej uniewinnienie nadzieją na zmiany pozycji mniejszości religijnych kraju ale i polepszenie relacji chrześcijańsko-muzułmańskich: *Ten wyrok jest prawdziwym przełomem w dziejach Pakistanu. Pokazał niezawisłość sądownictwa wobec władzy islamskiej. Przesłanie, które ekstremistom dali sędziowie, trybunał najwyższy, ale i*

⁹²⁸ Ibidem.

⁹²⁹ Ibidem.

⁹³⁰ Źródło: <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/pakistan-koniec-protestow-po-uniewinnieniu-asi-bibi,880848.html>, dostęp: 12.09.2019.

⁹³¹ Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Shahbaz_Bhatti, dostęp: 9.07.2019.

pakistańskie władze jest bardzo jasne i czytelne – Paul Batti, po czym dodaje: Ten wyrok uniewinniający jest bardzo ważny także dla współlistnienia chrześcijan i muzułmanów. Sędziowie dali bardzo szczegółowe uzasadnienie dlaczego kobieta była niesłusznie oskarżona, pokazali, że chrześcijanie nie są wrogami islamu, wskazali na bezpodstawne cierpienie Asii Bibi z powodu fałszywych oskarżeń. Brat byłego ministra ds. mniejszości podkreślił również znaczenie uniewinniającego wyroku sądowego w ogólnokrajowej debacie na ten temat: Myślę, że naprawdę wielu muzułmanów ostatecznie zrozumiało, że historia Asii Bibi to przykład ogromnej niesprawiedliwości dokonywanej w imię religii i, że takie rzeczy nie mogą mieć miejsca. Samym chrześcijanom wyrok uniewinniający pozwolił na nowo uwierzyć w to, że sprawiedliwość dotyczy nie tylko wyznawców islamu, ale również przedstawicieli mniejszości. Myślę, że jest to początek ważnej zmiany dla Pakistanu⁹³².

Podsumowanie

Ta część rozprawy była próbą wnikięcia w specyfikę prześladowań mniejszości chrześcijańskich ze zwróceniem szczególnej uwagi na sytuację pakistańskich cegielni, która odzwierciedla wiele przenikających się czynników generujących negatywny klimat opinii wobec mniejszości znajdującej się w mikrospołeczności lokalnej. Jednocześnie to ważny element analizy podejmowanego tematu dyskursu na temat prześladowań, który pozwolił zobaczyć jak bardzo komunikacja NGO subiektywizuje problematykę dyskryminacji mniejszości chrześcijańskich Pakistanu. Dyskurs ukazując faktyczne doświadczenie tych grup, jednak nie tłumaczy przyczyn ani zależności o bardziej wrażliwym, kulturowym charakterze, które są przyczyną prześladowania oraz kluczem do ich zrozumienia. Open Doors operuje teleologią chrześcijańską, przede wszystkim w nurcie protestantyzmu i jest to dyskurs emiczny tej grupy. Komunikaty mimo korzystania z terminologii z obszaru ochrony praw człowieka, czasem socjologii lub antropologii, przeniknięte są biblijną koncepcją rozumienia świata. Dyskurs skupia się na chęci niesienia pomocy grupom wykluczonym wśród chrześcijan pakistańskich, akcentując przede wszystkim pozycję nisko kastowych. Uwaga skupiona jest także na konwertytach porzucających islam, którzy tracą swoją wysoką niegdyś pozycję na rzecz nowego wyznania. Kategoria *muslim background believers* jest interesującym pojęciem,

⁹³² Źródło: <https://medianarodowe.com/asia-bibi-bedzie-mogla-legalnie-opuscic-pakistan-ten-wyrok-jest-prawdziwym-przelomem/>, dostęp: 26.11.2020.

które niewątpliwie warto zbadać i odnieść do szerszego kontekstu kulturowego. Dyskursowi instytucjonalnemu Open Doors niewątpliwie umyka najbardziej znacząca przyczyna współczesnego statusu prześladowanych chrześcijan, nie wspomina się wątku masowych konwersji w granicach kasty najniższej *chuchra* w czasie XIX wieku, która jest rezultatem wzmożonych działań wielu misji protestanckich, jak i podobnych wyobrażeń religijnych popularnych pośród przedstawicieli tej grupy. W konsekwencji chrześcijanie nisko kastowi jako beneficjenci dziedzicznego statusu przodków w dalszym ciągu reprezentują swój *zaat*, rozumiany tu jako klasę, czy nawet konkretną rasę kojarzoną z podejmowanym zawodem, wykonywaną pracą, która przez większość muzułmańską jest w sposób jednoznaczny klasyfikowana jako kategoria tabu nieczystości. W przypadku Pakistanu prześladowania mniejszości chrześcijańskiej zdają się być bardziej problemem o specyfice lokalno-kulturowej niż kwestią jednoznacznie inter-religijną. Głównym aspektem uniemożliwiającym porozumienie i wspólnotę jest przynależność do dwóch różnych kulturowo uniwersów.

Na przykładzie niniejszej części wskazywałam jak współcześni nietykalni stają się ofiarą represji ze strony większości, której działania kształtowane są przez wielowiekową mentalność ukształtowaną przez wyobrażenia systemu kastowego. To płaszczyzna dyfuzji kulturowej na gruncie indyjskim, gdzie muzułmanie koegzystowali z przedstawicielami hinduizmu i przeniknęli indyjskością. Niemniej jednak wyodrębnienie Pakistanu jako osobnego kraju i dalej narodu spowodowało spiętrzenie odmiennych czynników wpływających na negatywne postrzeganie obcych, reprezentantów wrogiego Zachodu (chrześcijan) lub Wschodu (hinduistów), głównie poprzez silnie religijny charakter narodowej tożsamości Pakistańczyków. Chrześcijanie prezentowani przez medialny dyskurs Open Doors jako grupa prześladowana kojarzeni są z sektorem przemysłowym kraju. Przykład fabryk cegły ułatwił splot czynników historycznych, kulturowych, politycznych czy socjologicznych wpływających na skomplikowaną pozycję mniejszości religijnych tego kraju. Doświadczenie ubóstwa, dyskryminacji i przemocy religijnej, domowej, seksualnej jest rezultatem zaniedbań i braku decyzji prospołecznych odnoszących się do wrażliwego obszaru grup mniejszościowych. Elementy studium przypadku selektywnie przedstawiające historie chrześcijan miały na celu zilustrowanie przejawiania się takich fenomenów jak tabu żywieniowe, czystość rytualna, nietykalność jako atrybut społecznego wykluczenia. Przyjrzenie się cegielni potwierdza, że agresja wobec mniejszości jest wypadkową interesów religijnych ekstremistów, ale i pakistańskiego establishmentu militarno-

wywiadowczego oraz historycznych i kulturowych uwarunkowań. Splecione ze sobą czynniki nie dają optymistycznych prognoz na rozwiązanie wewnętrznych konfliktów, a sugerują bardziej ich stopniową eskalację, która prowadzić może do jeszcze częstszych ataków na występujące mniejszości religijne i etniczne Pakistanu. Oprócz ataków na ludność cywilną, ekstremiści celują w osoby publiczne opowiadające się po stronie mniejszości i wykładni demokratycznych praw człowieka. Punktem zapalnym jest ustawa o bluźnierstwie, która budzi największe emocje wśród religijnych ortodoksów podlegających do linczu lokalne społeczności. Przykładem tego zjawiska może być znana już dobrze sprawa zabójstwa chrześcijańskiej pary w Kod Radha Kishan czy wieloletnie internowanie Asji Bibi poruszane na forum międzynarodowym.

Pakistański obraz mniejszości chrześcijańskich proponowany przez dyskurs Open Doors ogniskuje się przede wszystkim na perspektywie odśrodkowej protestantyzmu i klucza nowotestamentowego. Mam tu na myśli interpretowanie zjawiska prześladowań jako wynikającego z przynależności do Chrystusa i towarzyszące chrześcijaństwu od czasów pierwszego kościoła. Pakistańscy chrześcijanie są aktywnymi uczestnikami walki duchowej odbywającej się pomiędzy dwoma przeciwstawnymi siłami – dobra i zła. Wstępują w ślady Chrystusa a ich życie odzwierciedla status biblijnego chrześcijaństwa, które naznaczone jest prześladowaniem. Nie mniej jednak Open Doors zwraca także uwagę na szerszy kontekst zjawiska prześladowań posługując się propozycją metodologii Światowego Indeksu Prześladowań, co powoduje, że obraz staje się wielowymiarowy. Nakreśla bowiem aspektowo wykaz czynników warunkujących dyskryminację mniejszości chrześcijańskich. Szczególnie ciekawym spostrzeżeniem jest zwrócenie uwagi na pozycję apostatów – konwertytów, którzy są głównymi celami ataków ze strony muzułmańskiej większości. Organizacja słusznie zwraca uwagę na elementy takie jak klimat polityczny, radykalizujące się ugrupowania religijne czy niską pozycję społeczną mniejszości (*chuhra*). Całość obrazu Open Doors prześiąknięta jest dyskursem religijnym, który nadaje mu unikatowego charakteru ale jednocześnie ogranicza zakres możliwych interpretacji zjawiska. Z kolei przeprowadzona w bieżącym rozdziale złożona analiza odsłania to, co dyskurs pomija i pomaga zrozumieć bardziej zniuansowane aspekty pozycji grupy mniejszościowej. Poprzez rozszerzenie kontekstu zyskałam dodatkowe ścieżki interpretacji, takie jak myślenie hierarchiczne wyrosłe na mentalności kastowej, przekrojowość społeczeństwa Pakistańskiego, które nadal mimo zaprzeczania temu operuje takim rodzajem myślenia. Odnalezienie korzeni niskiej

pozycji chrześcijan w grupie niedotykalnych, ściśle związanej z pracami zwyczajowo kojarzonymi z kategorią nieczystości, okazało się bardziej pojemnym obszarem wymagającym dookreślenia. Dyskurs Open Doors sygnalizuje podobne elementy, ale nie pogłębia ich analizy, proponuje swój aparat pojęciowy, przykładowo nazywając chrześcijan pakistańskich „obywatelami drugiej kategorii”. Dyskurs skupia się na przedstawieniu stosunkowo szerokiego spektrum sytuacji prześladowań, jednak przez utrzymanie wiodącego modelu religijnego dyskursu, traci się na neutralności prezentowanych analiz – mimo jednoczesnego dążenia do miana serwisu eksperckiego operującego metodologią *quazi* naukową. Przedstawiając poszczególne akty prześladowań wymienia się przesiedlenia, gwałty, przymusowe małżeństwa, pracę niewolniczą w fabrykach i na terenach rolniczych, kary więzienia i samosady. Nie wspomina się jednak wiele o tym, że chrześcijanie nominalni, wywodzący się z kościołów tradycyjnych, jak Kościół Rzymsko-Katolicki, Kościół Anglikański, Prezbiteriański i tak dalej, nie są adresatami podobnych ataków i posiadają znacznie wyższy status społeczny, mogąc pełnić nawet stanowiska państwowe. Kościoły takie jak te należące do nurtu zielonoświątkowego również mogą doświadczać większych przejawów dyskryminacji, ponieważ są to wspólnoty w swojej naturze otwarte na lokalne społeczności i identyfikują się z modelem kościoła misyjnego, a więc inicjującego kontakty z lokalnymi. Problematyka zjawisk jakie dotyczą mniejszości chrześcijańskiej są również doświadczeniem innych grup marginalizowanych, nie tylko w odniesieniu do hinduizmu czy innych pochodnych religii. Warto podkreślić, że w obrębie denominacji islamskich także dochodzi do konfliktów doktrynalnych i związanych ze sferą tabu, co można by odnieść do relacji pomiędzy większością sunnicką i mniejszością szyicką – tutaj także odnajdziemy przypadki oskarżeń o bluźnierstwo i dalszych sankcji społecznych. Przez prezentowanie subiektywnego, odśrodkowego modelu interpretacji pozycji mniejszości chrześcijańskiej dyskurs NGO może utwierdzać negatywny stereotyp muzułmanina skorelowany z nieuzasadnioną wrogością wobec chrześcijan. Z pewnością niniejszy rozdział pozwala zrozumieć, że kwestia mniejszości jest motywowana dużo bardziej skomplikowanym kompleksem czynników kulturowo-religijnych.

Zakończenie

Dyskurs Open Doors na temat prześladowań mniejszości religijnych okazał się być wielopoziomową strukturą komunikacji medialnej wymagającą interdyscyplinarnego oglądu. Podmiot a zarazem nadawca (organizacja NGO) nadaje przewodni temat i określa jego logosferę, symbolikę, a także klucz interpretacyjny. W centrum dyskursu pojawia się zagadnienie prześladowań religijnych, więc w uniwersum słowa tworzonego kontentu spotykamy kategorie-klucze: „prześladowanie”, „prześladowani chrześcijanie”, „Kościół prześladowany”, „Kościół”, „most”, „ucisk”. Kreowane są także przeciwstawne sobie bieguny „Kościoła wolnego” i „prześladowanego”, pomiędzy którymi mediuje Open Doors, stając się platformą dialogu interreligijnego. Analizowany podmiot pozarządowy staje się także fenomenem komunikacyjnym stanowiącym przykład przestrzeni *sacrum* w sieci. Nadawca proponuje nie tylko formę *think tanku* gromadzącego dane na temat prześladowań ale otwierającego użytkownika na wymiar dialogu wertykalnego z tym co transcendentne – samym Bogiem. Hierofania Jezusa Chrystusa zawiera się w opowieściach o prześladowanych chrześcijanach wstępujących w ślady swojego Mistrza.

Podsumowując: na *logo sferę* dyskursu składają się teksty stron www, koncepcja wizualna, opowieść założycielska i jej kolejne warianty, które dyskurs reprodukuje w nowych formach i narracjach bohaterów czy ambasadorów. Refleksja Michaela Foucaulta ukazuje dyskurs, który jest ciągle wypowiedany, poddawany transformacjom, kolejnym komentarzom, szukający współczesnych reprezentacji, który jest domeną kultury i religii, literatury i nauki – taki też jest dyskurs Open Doors, *wypowiedziany* w narracji van der Bijla, jest *wypowiadany* przez kolejne pokolenia ambasadorów i kontynuatorów, tym samym przekazuje dalej potencjał *wypowiadania* (stanowi pewne kontinuum). Dyskurs współtworzą partykularne formaty, takie jak analizowany przekaz *Oblicza Prześladowań*. Komunikacja grupy poprzez mechanizmy konwergencji adaptuje gatunek biografii duchowej do przestrzeni wirtualnej i tworzy audiowizualną narrację o prześladowaniach. Językowy obraz świata proponowany przez dyskurs tworzony jest w kluczu protestanckim, ponieważ to protestanckość leży u podstaw badanej formacji. Dyskurs Open Doors operuje kategorią konwersji religijnej, która współgra z gatunkiem biografii duchowej i spaja narrację misyjną. Przykład wywiadu z Haroonem, konwertytą porzucającym wiarę grupy większościowej i wstępującej w szeregi mniejszości spotykającej się dyskryminacją jest jedną z wielu podobnych

historii ukazujących takie same mechanizmy. Kategorie spajające dyskurs to prześladowanie, modlitwa, autorytet Biblii, pokuta rozumiana jako zmiana światopoglądowa, ofiara Chrystusa. Uwspółcześniona – nowomediałna forma biografii duchowej prawie wzorcowo realizuje swój paradygant, potwierdzając aktualność i żywotność dyskursu. Konwersja jako zasadniczy element towarzyszący protestantyzmowi ewangelikalnemu w zwielokrotnieniu uwidacznia się w przestrzeni narracyjnej ofiar prześladowań religijnych. Ten kierunek w prostej linii prowadzi nas do opowieści pierwszych chrześcijan z nowotestamentowych Dziejów Apostolskich i odsłania odległe inspiracje tworzonej komunikacji medialnej. Tym samym analizowana formacja wpisuje się w globalny dyskurs misyjny protestantyzmu. Opowieści o prześladowaniu religijnym odległych zakątkach świata służą elementem cyrkulacji dyskursu i poprzez swoją egzotykę pobudzają do aktywności dialogicznej odbiorę z kręgu kultur zachodnich. Ciekawą cechą dyskursu jest unaukowanie treści będących domeną religii i etyki. Nadawca komunikatów posługuje się stworzonym aparatem badawczym i terminologicznym, a publikowane raporty krajów przy użyciu wykresów, tabel i innych form graficznej prezentacji wyników przybliżają sytuację mniejszości. Naukowość służy tu także legitymizacji dyskursu protestanckiego na temat prześladowań religijnych. Na przypadek komunikacji Open Doors składa się wiele różnorodnych typów dyskursów poddanych cyrkulacji. Należą do nich dyskurs obrony praw mniejszości religijnych, dyskurs perswazyjny i nakłaniający, dyskurs religijny – protestancki, dyskurs sektora NGO i inne, takie jak wspomniany dyskurs naukowy.

Niewątpliwie studium przypadku tego podmiotu NGO zaświadcza o unikatowości tego dyskursu wyjściowo rozpoczynanego przez inicjatywę Andrew van der Bijla, charyzmatycznego założyciela grupy, któremu towarzyszyło poczucie powołania i wizji niesienia pomocy prześladowanym chrześcijanom. Dyskurs posiada zespół charakteryzujących go cech:

- Spójność i konsekwencja formuły przekazów (terminologia, obraz świata, warstwa estetyczna i wizualna);
- Informacyjność (quasi informacyjny portal);
- Zasadnicza funkcja więziotwórcza i tożsamościowa (Zbliżanie do siebie chrześcijan krajów prześladowań i wolności religijnej oraz propagowanie idei pomocowej);

- Transmisja myśli religijnej Nowego Testamentu (przekazy propagują chrześcijańską etykę)
- Kulturotwórczość wynikająca z protestanckiego fundamentu – tworzenie się specyficznej społeczności funkcjonującej w ramach produkowanego dyskursu i będącej jego rzecznikiem.
- Współtworzenie przestrzeni internetowego *sacrum* poprzez prezentowane treści, tematykę i wizję świata.
- Konfesyjność narracji powodowana wchłanianiem protestanckiego modelu biografii duchowej, adaptowanie starych form do nowych przestrzeni medialnych;
- Transformowanie dyskursu w kierunku konwencji telewizji internetowej *live* lub *podcastu*.

Zasadniczym celem analizy było zbadanie sposobu w jakim dyskursyfikowane jest prześladowanie religijne. O prześladowaniu opowiada się głosem prześladowanych, w stylistyce dokumentu osobistego, dokonuje atmosfery intymizacji. Przenikają się tutaj rozmaite medialne formuły, które swoje korzenie czerpią przede wszystkim z tradycji protestanckiej i znajdują nową przestrzeń komunikacji multimendialnej i interaktywnej. Dyskurs modeluje funkcję „bycia głosem”, reprezentacją, twarzą prześladowanych mniejszości chrześcijańskich poprzez opowiadanie ich historii. Open Doors w swoich komunikatach staje się narzędziem transmisji idei chrześcijaństwa w jego źródłowych kategoriach pojęć kojarzonych z męczeństwem, wybaczeniem wrogom, niesieniem pomocy członkom wspólnoty, naśladowaniem samego Chrystusa. Komunikaty odsyłają do dyskursu biblijnego i wtórnego mu protestantyzmu. Autobiograficzny wywiad, jako jeden z modelowych przekazów badanego dyskursu służy budowaniu sensu globalnego tej komunikacji jakim jest chrześcijaństwo w jego filozofii, etyce i aksjomatyce. Dyskurs wirtualnie buduje przestrzeń dialogu wertykalnego, stanowiąc komponent tak zwanego *sacrum w sieci* i otwierając odbiorców komunikatów na doświadczenie transcendencji, spotkania z Bogiem uobecnionym w twarzach prześladowanych chrześcijan. Twarze – narracje – stanowią zaproszenie do dialogu w podobnym wymiarze.

Dzięki kompleksowej analizie, która jeszcze bardziej pogłębiona została w ostatnim rozdziale pracy odsłoniłam bardziej ukryte struktury dyskursu i to, co

komunikaty organizacji pomijają, spłaszczając tym samym obraz sytuacji mniejszości chrześcijańskiej. W przypadku pakistańskim, odsuwając klucz recepcji jaki dyskurs nam proponuje, to jest myśl protestancką, odwołując się do faktów historycznych należy podkreślać, że przyczyną występowania aktów dyskryminacji mniejszości chrześcijańskiej jest przynależność do kategorii obywateli nazywanych *chuhra*. Jest to bezpośrednia konsekwencja konwersji przedstawicieli tej kasty w XIX wieku i rezultat działalności misjonarzy propagujących doktrynę chrześcijaństwa. Status tych grup jest więc dziedzictwem pokoleń wcześniejszych i poprzedzających istnienie Pakistanu i jego islamską tożsamość religijną. Kasta niedotykalnych konotuje element stygmatyzacji i wykluczenia z powodu przypisywanej jej permanentnej nieczystości. Nieczystość motywowana jest zestawem kulturowych tabu, które służą porządkowaniu rzeczywistości społecznej Pakistańczyków. Wobec niskourodzonych kast stosuje się szereg restrykcji mających na celu ochronę przed potencjalnym zanieczyszczeniem. Podsumowując ten wątek należy wskazać między innymi: segregację kast w obszarze zamieszkania, szkolnictwie, miejscach pochówku; zakaz małżeństw mieszanych; ograniczony dostęp do miejsc publicznych; brak możliwości korzystania z publicznych dystrybutorów wody, opieki zdrowotnej i edukacji; określone możliwości podejmowania pracy zawodowej; sektory zwyczajowo kojarzone z nieczystością; ograniczenia dotyczące nabywania ziemi i inne. W ten sposób wyraźna staje się konkluzja, że chrześcijanie niskokastowi – beneficjenci dziedzicznego statusu przodków – reprezentują swój *zaat*, klasę społeczną identyfikowaną z konkretnym zawodem. Głównym problemem nie jest więc konflikt religijny pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami, a bardziej zagadnienie lokalno-kulturowej mentalności post kastowej. Tym samym prześladowania wynikają z przynależności do dwóch różnych kulturowo uniwersów. Pakistańskie fabryki cegły na potrzeby niniejszego *case study* stały się zwierciadłem czynników napędzających klimat dyskryminacji mniejszości, a *Geografia gniewu wobec mniejszości*, gdzie tak naprawdę uzmysławiamy sobie o dalece globalnych zależnościach, które znajdują swój wyraz w lokalnych konfliktach na linii mniejszość-większość. Idąc tym tropem dokonałam pogłębienia analizy dyskursu Open Doors oraz dalszej refleksji nad zebrany we współpracy z informatorem materiałem.

Drugą niezwykle ważną konkluzją zbudowaną w oparciu o przegląd koncepcji Arjuna Appaduraja jest powiązanie lokalnej sytuacji mniejszości chrześcijańskiej w Pakistanie z uwarunkowaniami bardziej globalnymi, które oddziałują na siebie w sposób nieunikniony. Koncepcja antropologiczna geografii gniewu i lęku przed

mniejszościami pomaga odtworzyć nieuświadamiane mechanizmy kierujące społecznościami w relacjach mniejszość-większość. Pojęcie „czystości” zawłaszczone zostało przez większość i kulturę dominującą, która posługuje się religijną koncepcją świata. Wiemy, że Pakistan stworzony został z chęci wyodrębnienia terytorium dla muzułmańskiej mniejszości Indii Brytyjskich, która w rezultacie sztucznego ruchu narodotwórczego tym razem miała stać się grupą większościową w granicach nowego – muzułmańskiego – państwa. Czystość etno-religijna leżała u podstaw projektu państwowego i wyraża się nawet w samej nazwie Paki – Stan, „kraj ludzi czystego ducha”.

Nacjonalizm religijny Pakistanu bezpośrednio konotuje to, co Appadurai określił jako lęk przed niezupełnością. Ideologia narodowa zakłada czystość etnosu, natomiast mniejszości wytwarzają poczucie zagrożenia w immanentnie sobie wpisanym potencjalnie nieczystości. Współczesność i towarzysząca jej globalizacja wzmagają wszechobecne poczucie niepewności, kategorii identyfikowanej przez Appadurę jako jedną z kluczowych dla formowania się tożsamości drapieżnych pośród grup większościowych. Strach przed mniejszością i tworzenie konotacji wiążących ową mniejszość z postkolonialnym Zachodem może stanowić konfliktogenny grunt także w relacjach pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami. Większość, aby zminimalizować poczucie niepewności dąży do wyraźnej krystalizacji granicy my-oni, przy czym oni należą raczej do porządku zachodniego chrześcijaństwa, przynajmniej w sferze wyobraźniowej. Podział wyznacza zasady wspólnoty stołu i codziennych kontaktów, przestrzenie mieszkalne, sektory pracy i źródeł wody pitnej. To swego rodzaju doświadczenie polaryzacji kulturowego uniwersum dzielącego ludzi na dwie przeciwstawne sobie kategorie, które nie mają prawa się ze sobą spotkać. Mniejszość chrześcijańska to także grupa obywateli egzystująca poza granicami muzułmańskiej *ummy*, wspólnoty wyznawców, również noszącej znamiona koncepcji dążącej do „czystości” wyznaniowej. W tym miejscu pojawiła się znacząca konkluzja różnicująca pozycję konwertytów względem na przykład przedstawicieli kasty *chuchra*. Nieczystość jest korelowana nie tyle z brudem fizycznym, co z odrazą i odpychającym wstrętem. Czystość może być bardziej opozycyjna do kategorii niebezpieczeństwa (nieczystości), o czym pisała wcześniej Mary Douglas⁹³³.

Inny, Obcy to nie tylko przedstawiciel odrębnej względem grupy większościowej kultury czy narodowej tożsamości. Wrogiem na którym ogniskuje się gniew większości jest figura konwertyty-apostaty porzucającego religię przodków. Apostata przechodząc na stronę mniejszości powoduje tak duże napięcia społeczne pośród przedstawicieli

⁹³³ E. Nowicka, *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy*, w: *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów*, red. G. Kubica, H. Rusek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 255.

większości, że uruchamia procesy nazwane przez Appaduraia tożsamością drapieżczą, która daje upust swojemu gniewowi wobec globalizacji atakując mniejszość, która ją uosabia, gdyż – globalizacja nie ma twarzy, więc nie można z nią walczyć, natomiast w twarzy mniejszości zostaje ona odzwierciedlona. Obok globalizacji rozpatrujemy tu silne doświadczenia frustracji, przemocy, rozmytych granic tożsamości swojego i obcego. Negatywne nastawienie wobec mniejszości wzmagają stereotypy myślenia o zachodnich modelach życia i identyfikowanie ich z chrześcijaństwem. Apostata jest figurą wykluczenia, nośnikiem nieczystości objętej społecznymi sankcjami, które nie pozwalają na dalszą koegzystencję w ramach wspólnoty, nierzadko dotyczy to odczłowieczenia. Nie mniej „nieczystość” uobecnia się tylko w wyobrażeniach większości, nie jest kategorią absolutną, o czym pisała Douglas: *Brud istnieje tylko w „oku patrzącego”*⁹³⁴.

Niezwykła żywotność dyskursu Open Doors udokumentowana w ramach prowadzonych badań pozwala prognozować, że ten komunikacyjny fenomen będzie dalej ewoluował i rozrastał się pośród nowych form i gatunków, które dyskurs zaadaptuje i przetworzy. Studium tego konkretnego przypadku pozwoliło nam wnikać w mechanizmy dyskursu, odsłonić jego źródła, inspiracje, intertekstualia, adaptowane gatunki i klucze interpretacyjne. Pogłębienie analizy o kontekst historyczno-antropologiczny pozwoliło uzyskać bardziej wielowymiarowy obraz dyskursu oraz pokazać jego ograniczenia.

Bibliografia

- Abdalati, H., *Spojrzenie w islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, 1993.
- Addison, Michael, *Violent Politics. Strategies of Internar Conflict*, PALGRAVE, New York 2002.
- Appadurai, Arjun, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. M. Bucholc, PWN, Warszawa 2009.
- Balcer, Wiktor, *Public relations w organizacji trzeciego sektora. Miejsce – relacje – rola*, w: Organizacje pozarządowe in praxi. Obraz polskiego sektora NGO, red. Mariusz Piestrak, POLIHYMNIA, Lublin 2014.
- Balicki, Janusz, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, POLIHYMNIA, Warszawa 2010.
- Baran Bogdan, *Filozofia dialogu*, ZNAK, Kraków 1991.
- Barth, Karl, *Podstawowa forma człowieczeństwa*, w: *Filozofia dialogu*, przedm. Bogdan Baran, ZNAK, Kraków 1991.
- Barth, Karl, *Jedna chwila, jedno spojrzenie*, wybór: Eberhard Busch, przeł. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- Barthes, Roland, *Mit i znak – eseje*, przeł. J. Błoński, W. Błońska, J. Lalewicz, A. Taterkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Bogołębska, Barbara, *Przenikanie się dyskursów dziennikarskich i medialnych*, Dyskurs i jego odmiany, w: Dyskurs i jego odmiany, red. Witosz B., Sujkowska-Sobisz K., Ficek E., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.

⁹³⁴ M. Douglas.

- Bosh, David J., *Oblicza Misji Chrześcijańskiej*, przeł. R. Merecz, K. Wiazkowski, M. Wilkosz, Credo, Katowice 2010.
- Boyd-MacMillan, Ronald, *The Shape of Hope in the Face of Death WWL 17*, materiał pozyskany ze źródeł Open Doors Polska w 2017 roku.
- Bunyan John, *Wędrówka Pielgrzyma*, przeł. J. Prower, Prezydium Rady Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego, Warszawa 1961.
- Butt, Waqas H., *Beyond the Abject: Caste and the Organization of Work in Pakistan's Waste Economy*, w: International Labor and Working-Class History, 2019 Vol. 95, źródło: <https://booksc.org/book/76086174/76a6f8>, dostęp: 2.03.2021.
- Czarna Księga Prześladowań Chrześcijan, red. J.M. di Falco Leandri, T. Radcliffe, A. Riccardi, S. Lieven, przekł. Bogdan Baran, REBIS, Poznań 2019.
- Celiński, Piotr, *Oblicza mediów. Paradoxy internetu. Konteksty społeczno-kulturowe*, red. M. Szpunar, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011.
- De Lauri, Antonio, *Beyond trafficking and slavery. Brick kiln workers and debt trap in Pakistani Punjab*, źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 21.10.2019.
- Douglas, Mary, *Czystość i zmaza*, przeł. M. Bucholc, PIW, Warszawa 2007.
- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. System kastowy i jego implikacje*, przeł. A. Lebeuf, NOMOS, Kraków 2009.
- Eco, Umberto, *Dzieło otwarte*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1973.
- Eliade, Mircea, *Sacrum i profanum*, przeł. Reszke Robert, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Elliot, Anthony, *Współczesna teoria społeczna*, przeł. P. Tomanek, PWN, Warszawa 2011.
- Erner, Guliam, *Kozioł ofiarny? Genealogia modelu wyjaśniającego antysemityzm*, przeł. E. Burska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2016.
- Foucault, Michael, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, przeł. Michał Kozłowski, Wydawnictwo. Słowo/obraz/ terytoria, Gdańsk 2002.
- Foucault, Michael, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Fulton, Barry, *New Diplomacy III: 2005 and Beyond (Part II)*, 'Virtual Diplomacy Series', nr 16, 2005.
- Gilboa, Eytan, *Public diplomacy: The missing component in Israel's foreign Policy*, Israel Affairs 2006.
- Girard, Rene, *Kozioł ofiarny*, przekł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
- Girard, Rene, *Sacrum i przemoc*, cz. 2, przeł. Plecińscy, M, J., BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1994.
- Goffman, Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przekł. H. i P. Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Grzenia, Jan, *Komunikacja językowa w Internecie*, PWN, Warszawa 2006.
- Grzenia, Jan, *Strona WWW jako forma dialogowa*, w: Dialog a nowe media, red. M. Kita, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.
- Heine, Peter, *Rytuały i tabu żywieniowe w islamie*, w: Jedzenie, rytuały i magia, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, MUZA, Warszawa 2009.
- Hall, Edward T., *Bezgłówny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, PIW, Warszawa 1987.
- Hymes, Dell, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, w: Język i społeczeństwo, red. M. Głowiński, PWN, Warszawa 1980.
- Jantos, Małgorzata, *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, PAN, Kraków 1997.
- Jelonek, Tomasz, *Biblijne pojęcie sacrum*, WAM, Kraków 2008.
- Judge, Paramjit S., *Egalitarian Religion and Caste-based Exclusion in Rural Punjab*, w: *Mapping Social Exclusion in India. Caste, Religion and Borderlands*, red. Paramjit S. Judge, Cambridge University Press, New York 2014.
- Kamionka-Straszakowa J., *Podróż*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórza i A. Kowalczykowej, Ossolineum, Wrocław 1991.
- Kasta, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań 1987.
- Khan, Zillur R., *Caste and Muslim Peasantries of North India and West Pakistan*, w: Canadian Review of Sociology, 1968 Vol. 5; Iss. 3, Wisconsin State of University, źródło: <https://booksc.org/book/14953245/38b561>, dostęp: 1.03.2021.
- Kłoczowski, Jan, Andrzej, *Filozofia dialogu*, W Drodze, Poznań 2005.
- Kozicka, Dorota, *Wędrowcy światów prawdziwych. Dwudziestowieczne relacje z podróży*, Universitas, Kraków 2003.

- Kuczkiewicz-Fraś, Agnieszka, *Kim są muzułmańscy dalici? Uwagi na temat kastowości wśród muzułmanów w Azji Południowej*, w: *Polityka i społeczeństwo w świecie islamu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016.
- Kuszeńska, Agnieszka, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, PWN, Warszawa 2015.
- Krawczyńska, Dorota, *Tożsamość według Levinasa*, „Twórczość” 1997.
- Kwestionariusz badawczy, *The defence of religious minorities rights. Open Doors Poland case*, wywiad z informatorem z Pakistanu, archiwum własne, M.P.
- Leśniczak, Rafał, *Mass media i sacrum – spojrzenie Benedykta XVI*, w: *Sacrum w mediach*, red. Chmielewski, M., Jodkowski, M., Sonak, D., Woźniak, J., KUL, Lublin 2015.
- Levis, David, *The Management of Non-Governmental Organizations*, London and New York, Routledge 2001.
- Lewis, Clive, S., *Cztery miłości*, przekł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2010.
- Lévinas, Emmanuel, *O uciekaniu*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.
- Lévinas, Emmanuel, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Phillipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1991.
- Lévinas, Emmanuel, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Atext, Gdynia 1991.
- Lévinas, Emmanuel, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Lévinas, Emmanuel, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002.
- Lisowska-Magdziarz, Małgorzata, *Analiza tekstu w dyskursie medialnym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Mahjar-Barducci, Anna, *Pakistan Express. Jak żyć i gotować w cieniu talibów*, Sic!, Warszawa 2012.
- Miecznikowska, Justyna, *Uchodźcy a wybrane państwa Europy Zachodniej*, w: *Uchodźcy w Europie. Uwarunkowania, istota, następstwa*, red. K. Wojtaszczyk, J. Szymańska, ASPRA-JR, Warszawa 2017.
- Milerski, Bogusław, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Wydawnictwo Ewangelickie św. Mateusza, Łódź 1996.
- Mikułowski-Pomorski, Jerzy, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków 2012.
- Morris, Charles, *Writings on the general theory of signs*, Mouton, Paris 1971, s. 225. Źródło: www.books.google.pl/books?id=3IW1BwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=charles+morris+signs+language+and+behaviour&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjcoaf4_afhAhW0IYsKHapsCNgQ6AEINzAC#v=onepage&q&f=true, dostęp: 29.03.2019.
- Nelson, Theodor H., *Redefining Literacy: The Multilayered Grammars of Computers*, w: *Critical Perspectives on Computers and Composition Instruction*, red. G. E. Hawisher i C. Selfe, New York 1989.
- Neman, Abed Mszih, *Seyfo – Ludobójstwo, o którym nie wolno mówić. Dziennik seminarzysty o ludobójstwie Ormian i Asyryjczyków w roku 1895 i w latach I wojny światowej*, tłum. M. Abdalla, Agape, Poznań 2015.
- Nowak, Marcin, *Sacrum na kliknięcie?*, w: ZNAK, nr 678, 2011, źródło: www.miesiecznik.znak.com.pl, dostęp: 23.05.2018.
- Nowicka, Ewa, *Pogranicze cywilizacyjne. Nepal kastowy i niekastowy*, w: *Granice i pogranicza: państw, grup, dyskursów... Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, red. G. Kubica, H. Rusek, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 254.
- Nowicka, Magdalena, *Postfoucaultowska analiza dyskursu – problemy i szanse dydaktyczne*, w: *Jak analizować dyskurs? Perspektywy dydaktyczne*, Universitas, Kraków 2016.
- Nye, Joseph, *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, przeł. J. Zaborowski, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Ong, Walter, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992, s. 100.
- Otto, Rudolf, *Świętość*, przeł. Kupis, Bogdan, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Pasek, Zbigniew, *Protestancka kultura słowa*, w: *Protestancka kultura słowa*, red. Z. Pasek, NOMOS, Kraków 2009.
- Piekot, Tomasz, *Dyskurs polskich wiadomości prasowych*, Universitas, Kraków 2006.
- Piastak, Mariusz, *Lobbying w działalności polskich organizacji pozarządowych*, w: *Organizacje pozarządowe in praxi. Obraz polskiego sektora NGO*, red. Mariusz Piastak, POLIHYMNIA, Lublin 2014.
- Pietruszewska-Kobiela, Grażyna, *Kościół w sieci. Sieć w kościele*, w: *Religijność nowych mediów*, red. A. Regiewicz, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Rasiński, Lotar, *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, w: *Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja*, 3(47) 2009.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Warszawska*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1975, źródło: www.biblia-online.pl, dostęp: 18.02.19.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallottinum, 1989 Poznań, źródło: www.biblia.deon.pl, dostęp: 18.02.19.
- Regiewicz, Adam, *Homo irretitus wobec doświadczenia religijnego*, w: *Religijność nowych mediów*, red. Józef Majewski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2017.
- Rösel, Jakob, *Porządek potraw i rytuały związane z jedzeniem w bramińskich Indiach*, w: *Jedzenie, rytuały i magia*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, MUZA, Warszawa 2009.
- Rzepka, Marcin, *Apostołowie nowoczesności. Protestantyzm w Iranie w okresie autorytarnej modernizacji*, LIBRON, Kraków 2019.
- Saddozai, Riffat M., Hussain, Ijaz, Shah, Mahmood, Manan, Abdul, *Descriptive Analysis of Determinants of Quality of Housing in Pakistan*, Gomal University Journal of Research, Vol 29 No 2: December 2013, źródło: <http://www.gujr.com.pk/index.php/GUJR/article/view/383/247>, dostęp: 9.02.2021.
- Saleem, Kamal, Vincent, Lynn, *Księga i miecz*, Nowe Media, Wrocław 2014.
- Shaikh, Shiraz, Nafees, Asaad A., Khetpal, Vikash, Jamali, Abid A., Arain, Abdul M., Yousuf, Akram, *Respiratory symptoms and illnesses among brick kiln workers: a cross sectional study from rural districts of Pakistan*, *BMC Public Health* **12**, 999 (2012), źródło: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-12-999>, dostęp: 10.02.2021.
- Sherill, John, Sherill Elisabeth, Van der Bijl, Andrew: *Boży Przemysł*, przeł. A. Karpowicz, Vocatio, Warszawa 2011.
- Siddiqi, Farhan, Hanif, *The Politics of Ethnicity in Pakistan. The Baloch, Sindhi and Mohajir ethnic*, Routledge, New York 2012
- Singha, Sarah, *Dalit Christians and Caste Consciousness in Pakistan*, Phd dissertation, Georgetown University, Georgetown 2015, źródło: https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/761014/Singha_georgetown_0076D_13_011.pdf?sequence=1&isAllowed=y, dostęp: 2.03.2021.
- Stock, Frederick and Margaret, *People Movement in the Punjab, with Special Reference to the United Presbyterian Church* (South Pasadena, CA: William Carey Library, 1975).
- Śmid, Wacław, *Dyskurs i narracja w kontekście nowych mediów*, CeDeWu, Warszawa 2016.
- Tischner, Józef, *Filozofia Współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989.
- Tokarczyk, Andrzej, *Protestantyzm*, Iskry, Warszawa 1980.
- Tomal, Maciej, *Język hebrajski biblijny*, DIALOG, Warszawa 2008.
- Tucker, Ruth A., *Sławni i nieznani. Niezwykłe postaci z historii misji*, A. Karpowicz, Vocatio, Warszawa 1995.
- Waseem, Amir, Arshad, Jahanzaib, Arshad, Iqbal, Farhat, Sajjad, Ashif, Mehmood, Zahid, Murtaza, Ghulam, *Pollution Status of Pakistan: A Retrospective Review on Heavy Metal Contamination of Water, Soil, and Vegetables*, BioMed Research International, Vol 2014, Article ID 813206, Źródło: <https://www.hindawi.com/journals/bmri/2014/813206/>, dostęp: 10.02.2021.
- Webster, John, C.B., *The Dalit Christians: A History*, ISPCK Press, Delhi 1992, s. oraz *Christian and Sikhs in the Punjab: A Village Encounter*, w: *Bulletin of the Christian Institute of Sikh Studies*, VI, (December 1977).
- Wieczorkiewicz, Anna, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Słowo/ Obraz Terytoria, Gdańsk 1997.
- Wilk Eugeniusz, *Nawigacje słowa. Strategie werbalne w przekazach audiowizualnych*, Rabid, Kraków 2000.
- Wojtak, Maria, *O dyskursie religijnym, jego osobliwościach i przeobrażeniach*, w: *Dyskurs i jego odmiany*, red. Witosz B., Sujkowska-Sobisz K., Ficek E., Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016.
- Zajączkowski, Andrzej, *Obrazy świata białych*, PIW, Warszawa 1973.
- Zeler, Bogdan, *W dialogu z Lutrem*, Augustana, Bielsko Biała 2018.
- Ziętek, Agata, *Bezpieczeństwo kulturowe w Europie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2013.
- Żydek-Bednarczyk, Urszula, *Tekst w internecie i jego wyznaczniki*, w: *Dialog a nowe media*, red. Kita, Małgorzata, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004.

Netografia

- Źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kasty-hinduskie;3920983.html>, dostęp: 17.11.2020.
- Źródło: <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/eastern-religions/hinduism/dalits>, dostęp: 17.11.2020.

Źródło: <http://www.insafbulletin.net/archives/1087>, dostęp: 17.11.2020.

Źródło: <https://mojaholandia.nl/artukul/indonezja-byla-kolonia-holenderska>, dostęp: 18.09.2020.

Źródło: <https://www.wiatrak.nl/43466/wojna-o-niepodleglosc-holenderskiej-indonezji>, dostęp: 18.09.2020.

Źródło: <https://dzieje.pl/aktualnosci/holandia-przeprasza-za-masakry-w-indonezji-sprzed-ponad-60-lat>, dostęp: 18.09.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/open-doors-international>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: [https://en.wikipedia.org/wiki/Open_Doors_\(charitable_foundation\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Open_Doors_(charitable_foundation)), dostęp: 18.09.2020.

Źródło: pl.m.wikipedia.org/wiki/Open_Doors, dostęp: 26.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: www.opendoorsuk.org/news/stories/pakistan-180514/, dostęp: 11.07.18.

Źródło: <https://www.christiantoday.com/article/pakistan-freedom-for-christian-children-who-labour-in-punjab-brick-kilns/78097.htm>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/bozy-przemynnik>, dostęp: 11.06.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 16.06.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/wizja-i-wartosci-open-doors>, dostęp: 16.06.2020.

Źródło: <http://forum.protestanci.info/viewtopic.php?t=16791>, dostęp: 26.09.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nashistoria-kamienie-milowe-sluzby/bozy-przemynnicy>, dostęp: 18.06.2020.

Źródło: <https://vod.tvp.pl/video/bozy-przemynnicy,bozy-przemynnicy,47236087>, dostęp: 19.06.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/projekty-samopomocowe>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/pomoc-humanitarna>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/szkolenia-i-seminaria>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/zacheta-poprzez-listy#Instrukcja>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/petycja-nadzieja-dla-iraku-syrii>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/sluzba-informacyjna>, dostęp: 28.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/biblie-i-literatura-chrzcijanska>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocprojekty-miesieczne/projekt-na-grudzien-2019-chrzcijanie-w-syrii>, dostęp: 3.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzcijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-bliskiego-wschodu-przez-aplikacje>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/biblie-i-literatura-chrzcijanska>, dostęp: 29.02.2020.

Źródło: https://www.opendoors.pl/sites/default/files/17.06_Raport%20za%202016_PL.pdf, dostęp: 2.03.2020.

Źródło: <https://mfiles.pl/pl/index.php/Think-tank>, dostęp: 8.06.2020.

Źródło: <https://encyklopedia.pwn.pl/>, hasło: dialog, dostęp: 7.05.2020.

Źródło: <http://pedagogikaspoleczna.com/wp-content/uploads/2019/07/PS12019-97-116.pdf>, dostęp: 20.05.2020

Milerski, Bogusław, Myśl dialogiczna w tradycji protestanckiej, w: *Pedagogia Christiana*, 1/25 (2010), ISSN 1505-6872, s. 1 źródło: <http://www.paedchrist.umk.pl/zeszyt/1/25/2010/mysl-dialogiczna-w-tradycji-protestanckiej>, dostęp: 24.04.2020.

Źródło: <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2019-07/raport-przesladowania-chrzcijan-wielka-brytania.html>, dostęp: 19.05.2020.

Źródło: <http://barth.ptsem.edu/karl-barth/biography>, dostęp: 5.05.2020.

Źródło: <https://www.britannica.com/biography/Karl-Barth>, dostęp: 5.05.2020.

Źródło: www.pl.wikipedia.org/wiki/S%C3%B8ren_Kierkegaard, dostęp: 2.04.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan>, dostęp: 11.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan#twarze>, dostęp: 11.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 11.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 11.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/badz-na-biezaco>, dostęp: 14.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/mediateka/cykl-oblicza-przesladowan>, dostęp: 14.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/najnowsze-informacje/open-doors-kim-jest-brat-andrew>, dostęp: 14.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/przesladowania-chrzescijan/wolnosc-wyznania-proba-dla-praw-czlowieka>, dostęp: 13.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors>, dostęp: 13.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/modlitwa/zaloz-grupe-modlitewna-wstawiac-sie-za-przesladowanych-chrzescijan>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/zapros-prelegenta>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/oblicza-przesladowan>, dostęp: 15.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/definicja-przesladowan-chrzescijan-open-doors>, dostęp: 24.06.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-chrzescijan-z-indii>, dostęp: 4.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/akcja-zachety-dla-mary-andimi-z-nigerii>, dostęp: 4.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/badz-na-biezaco/magazyn-zamowienie>, dostęp: 4.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/modlitwa/zaloz-grupe-modlitewna-wstawiac-sie-za-przesladowanych-chrzescijan>, dostęp: 5.07.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywny/dzien-modlitwy-za-przesladowany-kosciol>, dostęp: 6.07.2020.

Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.

Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Źródło: https://www.reuters.com/article/us-pakistan-education/pakistan-aims-to-bring-religious-schools-into-mainstream-idUSKCN1UEIJ8?utm_source=Pew+Research+Center&utm_campaign=a3a604a7f9-EMAIL_CAMPAIGN_2019_07_19_12_09&utm_medium=email&utm_term=0_3e953b9b70-a3a604a7f9-399904105, dostęp: 23.03.2020.

Źródło: <http://www.pbs.org.pk/>, dostęp: 18.09.2020.

Źródło: <https://mailchi.mp/morningstarnews/muslim-employer-in-pakistan-kills-christian-farmhand-for-working-elsewhere-relatives-say?e=7633765c31>, dostęp: 30.03.2020.

Źródło: <http://www.asianews.it/news-en/Lahore,-a-Christian-dies-of-torture-in-police-custody-47971.html>, dostęp: 30.03.2020.

Źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020, s. 31.

Źródło: www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/opisy-krajow/2018/pakistan, dostęp: 10.07.18. [Obecnie brak dostępu do zawartości strony – 4.03.2020].

Źródło: www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM, dostęp: 8.07.2018.

Źródło: www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM, dostęp: 13.07.2018.

Źródło: www.opendoors.pl/badz-aktywny/wydarzenia/wez-udzial-w-spotkaniach-z-bylym-imamem, dostęp: 9.07.2018.

Piontek, Dorota, *Ani słowa o polityce. Prasa kobieca jako kanał komunikowania politycznego*, w: *Studia Politologiczne*, VOL. 24, *Studia i Analizy*, 149-150, źródło: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-c630d288-1a1e-4630-ab07-5dfe6ffea41/c/Dorota_Piontek.pdf, dostęp: 19.08.2020.

Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=tHSdJBgB_RA, dostęp: 30.11.2019. Materiał audialny będący zapisem trasy misyjnej Open Doors z udziałem Haroona w roku 2018, wystąpienie miało miejsce w Sch Północ.

Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

Źródło: <https://archive.islamonline.net/?p=880>, dostęp: 2.12.2019.

Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.christiantoday.com/article/pakistan-freedom-for-christian-children-who-labour-in-punjab-brick-kilns/78097.htm>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: <https://www.claas.org.uk/who-we-are/>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

Źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsd/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns>, dostęp: 20.10.2019.

Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns> oraz https://pl.wikipedia.org/wiki/Czarny_w%C4%99giel, dostęp: 20.10.2019.

Źródło: <https://www.ccacoalition.org/en/news/pakistan-moves-toward-environmentally-friendly-and-cost-effective-brick-kilns>, dostęp: 20.10.2019.

Źródło: <https://www.uitbb.org/the-current-situation-of-brick-kiln-workers-in-pakistan/>, dostęp: 20.10.2019.

http://www.ugood.org/?fbclid=IwAR0mYwFHiro4PMX79OO3mJF3K4LfbhcRkKltFRfmPILW8Yl_un34pCHv2E oraz <https://www.facebook.com/Www.iwo.org/>, źródło: 20.10.2019.

Zob. http://www.sdpi.org/sdc/12thsd/contact_us.html, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsd/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: https://en.wikipedia.org/wiki/Pucca_housing, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://data.gov.in/keywords/kutch-house>, dostęp: 21.10.2019.

Zob. <https://www.quora.com/What-is-the-difference-between-kacha-house-and-pucca-house>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/07/pakistan-kiln-workers-live-like-slaves-20147212238683718.html>, dostęp: 21.10.2019.

Long behind Schedule: A Study on the plight of Scheduled Caste Hindus in Pakistan, Indian Institute of dalit Studies, New Dheli 2008, Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 4.11.2019

Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsd/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 4.11.2019.

Źródło: https://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/Old_files/asia/pdf/RR_Pakistan.pdf, dostęp: 4.11.2019.

Źródło: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-pakistan/>, dostęp: 4.11.2019.

Zob. źródło: <http://www.pakistani.org/pakistan/legislation/1860/actXLVof1860.html>, dostęp: 6/11/2019.

http://wyborcza.pl/1,75399,16318366,Niedotykalne_gwalcone_wieszane_Kobiety_z_najnizszych.htm, dostęp: 1.11.2019.

Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

Blunt, Edward A. H., *The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh*, Oxford University Press, London 1931, s. 88. Źródło: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.62990/page/n95>, dostęp: 8.11.2019.

Źródło: <https://biblioteka.sejm.gov.pl/konstytucje-swiata-indie/>, dostęp: 29.10.2019.

Źródło: https://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/27845/7/07_chapter%202.pdf, dostęp: 29.10.2019.

Źródło: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/in.html>, dostęp: 31.10.2019.

Źródło: <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszeni-wiernie-stoja-przy-chrystusie>, dostęp: 21.11.2019.

Źródło: https://www.researchgate.net/publication/305531627_Cow_Caste_and_Communal_Politics, dostęp: 1.11.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszeni-wiernie-stoja-przy-chrystusie>, dostęp: 21.11.2019.

Źródło: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/cerd.aspx>;
<http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/discrimination/>; <https://idsn.org/caste-discrimination/>, dostęp: 3.11.2019.

Źródło: <https://www.dawn.com/news/1188782>, dostęp: 2.11.2019.

Źródło: <https://www.nytimes.com/1990/12/08/opinion/l-pakistan-certainly-has-a-caste-system-224690.html>, dostęp: 28.10.2019.

Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

Źródło: <https://minorityrights.org/country/pakistan/>, dostęp: 14.10.2019.

Źródło: <https://www.nytimes.com/1990/12/08/opinion/l-pakistan-certainly-has-a-caste-system-224690.html>, dostęp: 28.10.2019.

Źródło: <https://www.britishpakistanichristians.org/blog/telephone-call-anger-leads-to-blasphemy-charges-for-innocent-christian>, dostęp: 24.10.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/2097/iran>, dostęp: 27.10.2019.

Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

Źródło: <https://www.opendoors.pl/1810-chrzescijanie-w-indiach-mordowani-napadani-zastraszeni-wiernie-stoja-przy-chrystusie>, dostęp: 21.11.2019.

Źródło: https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/print_pk.html, dostęp: 31.10.2019.

Źródło: <https://www.uitbb.org/the-current-situation-of-brick-kiln-workers-in-pakistan/>, dostęp: 20.10.2019.

Źródło: <https://fwjm.org/2018/08/30/pracownicy-fabryki-cegiel-niekonczaca-sie-walka/>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.claas.org.uk/news/21-bonded-labourers-including-women-and-children-set-free-in-pakistan/>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: http://www.sdpi.org/sdc/12thsdc/panel_state_of_brick_kilns.html, dostęp: 21.10.2019

Zob. <https://www.globalslaveryindex.org/2018/data/country-data/pakistan/>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.bkoa.com.pk/about-us/>, dostęp: 21.10.2019.

Źródło: <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/brick-kiln-workers-and-debt-trap-in-pakistani-punjab/>, dostęp: 22.10.2019.

Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1195-pakistan-malzenstwo-chrzescijanskie-spalone-zywcem-za-bluznierstwo>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1475-pakistan-wyrok-skazujacy-dla-sprawcow-morderstw-w-piecu-do-wypalania-cegiel>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.gpch.pl/wiecej-wiadomosci-z-pakistanu/1645-pakistan-uniewinnienie-20-osob-oskarzonych-o-spalenie-chrzescijanskiej-pary>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

Źródło: <https://www.dawn.com/news/1142612>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, 2.10.2019.

Źródło: <https://www.dawn.com/news/1151169>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.dawn.com/news/1142612>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://www.christiansinpakistan.com/anti-terrorism-court-acquits-suspects-in-christian-couples-lynching-case/>, dostęp: 2.10.2019.

Źródło: <https://minorityrights.org/minorities/christians-5/>, dostęp: 14.10.2019.

Źródło: <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/pakistan-koniec-protestow-po-uniewinnieniu-asi-bibi,880848.html>, dostęp: 12.09.2019

Źródło: <https://amnesty.org.pl/pakistan-trzeba-znie%C5%9B%C4%87-ustawy-o-blu%C5%BAnierstwie/>, dostęp: 12.09.2019.

Źródło: <https://www.salon24.pl/newsroom/907493,nieprawne-losy-asi-bibi-jej-adwokat-opuscil-pakistan-obawiam-sie-o-swoje-zycie>, dostęp: 12.09.2019.

Źródło: <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-ze-swiata,2/pakistan-koniec-protestow-po-uniewinnieniu-asi-bibi,880848.html>, dostęp: 12.09.2019.

Źródło: https://pl.wikipedia.org/wiki/Shahbaz_Bhatti, dostęp: 9.07.2019.

Źródło: https://www.facebook.com/OpenDoorsPL/photos/a.186909714751083/2165577036884331/?type=3&__tn__=-R, dostęp: 6.11.2019.

Źródło: <https://amnesty.org.pl/pakistan-trzeba-znie%C5%9B%C4%87-ustawy-o-blu%C5%BAnierstwie/>, dostęp: 12.09.2019.

Źródło: www.iirf.eu, dostęp: 8.11.2020.

Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181219383-Chiny-Obozy-dla-Ujgurow-jak-obozy-koncentracyjne.html, dostęp: 6.02.2019.

Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181219383-Chiny-Obozy-dla-Ujgurow-jak-obozy-koncentracyjne.html, dostęp: 6.02.2019.

Źródło: www.rp.pl/Spoleczenstwo/181019876-Chiny-Zalegalizowano-obozy-reedukacyjne-dla-muzulmanow.html, dostęp: 6.02.2019.

Źródło: www.soundcloud.com/fundacjaglosewangelii/jestesmy-wszedzie-ale-nie-u-siebie, dostęp: 6.02.2019.

Tygodnik *Mysł polska*. Źródło: www.mysl-polska.pl/461, dostęp: 6.02.2019.

Spis fotografii

Fot. 1. Screen prezentujący biografię założyciela Open Doors. Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 2. Screenshot ze zdjęciem Andrew van der Bijla przy VW Beetle, który z czasem stał się symbolem jego misji. Źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 3. Shantou widok satelitarny, źródło: google.maps.com, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 4; Fot. 5.; Fot. 6. Andrew van der Bijl podczas podróży w Pakistanie w maju 2018 roku. Źródło: www.opendoorsuk.org/news/stories/pakistan-180514/, dostęp: 11.07.18.

Fot. 7. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas>, dostęp: 16.06.2020.

Fot. 8. Kolaż zdjęć przedstawiających działalność van der Bijla, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/poczatki-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 9. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 10. Banner graficzny informujący o akcji pomocowej dla chrześcijan w Syrii, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocw-centrum-uwagi/pilna-pomoc-dla-chrzescijan-w-syrii>, dostęp: 18.06.2020.

Fot. 11. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/historia-open-doors>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 12. Przykład treści publikowanych przez Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/o-nas/kalendarium-kamienie-milowe-sluzby>, dostęp: 11.06.2020.

Fot. 13. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors prezentujące przykładowe aktywności organizacji, źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 14.; Fot. 15. Działania humanitarne koordynowane przez Open Doors we współpracy z lokalnymi kościołami w Syrii i Iraku, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/pomoc-humanitarna>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 16.; Fot. 17. Zdjęcia symboliczne uczestników seminariów *Silni w czasie burzy*, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomoc/nasza-sluzba-na-swiecie/szkolenia-i-seminaria>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 18.; Fot. 19. Screenshot materiału promującego organizowany przez Open Doors *Międzynarodowy Dzień Modlitwy za Prześladowany Kościół*, źródło: https://www.youtube.com/watch?v=1Y8epySw_zk, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 20. Przykładowy komunikator dostępny na portalu Open Doors za pośrednictwem którego można przesłać krótką wiadomość do przedstawicieli prześladowanych mniejszości, źródło:

<https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-bliskiego-wschodu-przez-aplikacje>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 21. , Marta Azi z Nigerii, jedna z osób do której adresowane były akcje pisania listów, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 22. Noe z Iraku został przyjęty przez wiceprezydenta Stanów Zjednoczonych Mikea Pence'a w Białym Domu, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/petycja-nadzieja-dla-iraku-syrii>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 23. Screen z oficjalnego portalu Open Doors prezentujący przykładowe aktywności organizacji, źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 24. Ruiny budynków w Syrii, źródło: <https://www.opendoors.pl/nasza-pomocprojekty-miesieczne/projekt-na-grudzien-2019-chrzescijanie-w-syrii>, dostęp: 25.09.2020.

Fot. 25. Dane na temat dystrybucji Biblii z roku 2016. źródło: https://www.opendoors.pl/sites/default/files/17.06_Raport%20za%202016_PL.pdf, dostęp: 25.2020.

Fot. 26. Screenshot z oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan>, dostęp: 14.07.2020.

Fot. 27. Screenshot reklamy społecznej Open Doors: *Czy ty też będziesz bierny?*, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=85uFhaZ8zRo>, dostęp: 13.07.2020.

Fot. 28. Interfejs oficjalnego portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/>, dostęp: 4.07.2020.

Fot. 29. Komunikator Open Doors za pośrednictwem którego można przesłać wiadomość do przedstawicieli mniejszości, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijanzacheta-poprzez-listy/zacheta-dla-chrzescijan-z-indii>, dostęp: 4.07.2020.

Fot. 30. Screen przedstawiający opis akcji pisania listów, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/zacheta-poprzez-listy>, dostęp: 4.07.2020.

Fot. 31.; Fot. 32. Przykładowe treści adresowane przez Open Doors do dzieci, Źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijanzacheta-poprzez-listy/rysunek-na-pocieszke>, dostęp: 4.07.2020.

Fot. 33.: Przykładowe aktywności ambasadorów opublikowane na oficjalnym portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/badz-aktywnydzialania-na-rzecz-przesladowanych-chrzescijan/daj-sie-zainspirowac>, dostęp: 4.07.2020.

Fot. 34. Logotyp Open Doors Polska, materiał udostępniony przez jednego z prelegentów, źródło: Open Doors Polska.

Fot. 35. Screen z zakładki informacyjnej na portalu Open Doors, źródło: <https://www.opendoors.pl/wiadomosci/wiadomosci-news>, dostęp: 18.06.2020.

Fot. 36. Grafika przedstawiająca czynniki warunkujące prześladowania mniejszości, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 37. Tabela prezentująca przykładowe motywy prześladowań religijnych zgodnie z metodologią ŚIP, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 38. Tabela prezentująca czynniki prześladowań religijnych zgodnie z metodologią ŚIP, źródło: *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 39. Model obrazujący występowanie przemocy fizycznej w poszczególnych obszarach życia mniejszości chrześcijańskich, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 40. Tabela prezentująca metodę oceny zjawiska dyskryminacji mniejszości w oparciu o proponowaną skalę, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 41. Tabela prezentująca etapy prac przygotowawczych ŚIP, Dokument *Metodologia Światowego Indeksu Prześladowań*, źródło: Archiwum Polskiego Oddziału Open Doors, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 42. Interaktywna mapa świata ilustrująca rozlokowanie krajów ŚIP, , źródło: www.opendoors.pl, dostęp: 26.02.2020.

Fot. 43. Infografika prezentująca umiejscowienie Pakistanu w ramach ŚIP, źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.

Fot. 44. Infografika szacująca skalę przemocy religijnej wobec mniejszości chrześcijan Pakistanu, źródło: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan/opisy-krajow-przesladowan/pakistan>, dostęp: 27.02.2020.

Fot. 45. Opisowa dokumentacja kraju prześladowań w ramach ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 46. Tabela prezentująca czynniki prześladowania religijnego w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 47. Punktowa skala stworzona przez Open Doors ilustrująca stopień doświadczania prześladowań religijnych przez mniejszości chrześcijańskie w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 48. Tabela ilustrująca przybliżone dane ilościowe aktów prześladowań religijnych wobec mniejszości chrześcijańskiej w Pakistanie, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 49. Dane porównawcze dotyczące skali prześladowań w Pakistanie w latach 2016-2020 według metodologii ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 50.; Fot. 52. Wykresy przedstawiające dane porównawcze dotyczące skali prześladowań w Pakistanie w latach 2016-2020 według metodologii ŚIP, źródło: <https://www.opendoorsusa.org/wp-content/uploads/2016/09/WWL-2020-Country-Dossier-Pakistan-revised-version.pdf>, dostęp: 30.03.2020.

Fot. 53. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 54. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, Haroon opowiadający swoją historię, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 55. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 56. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 57. Screenshot z materiału filmowego Open Doors Polska, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Kzz-lkcG0BM>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 58.; Fot. 59. Screenshots z udostępnionego wystąpienia w ramach niemieckiego Dnia Open Doors, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZHVXkehOdU&feature=youtu.be>, dostęp: 28.11.2019.

Fot. 59. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 24.10.2019.

Fot. 60. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 24.10.2019.

Fot. 61. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 24.10.2019.

Fot. 62. Praca przedstawicieli kasty *chuhra*, tutaj pracownik czyszczący kanalizację miejską, źródło: https://www.worldwatchmonitor.org/wp-content/uploads/2013/07/Sanitary_worker_taking_out_garbage_from_a_gutter-1.jpg, dostęp: 2.03.2021.

Fot. 63. Zamiatacze ulic z kasty *chuhra* w czasie pandemii covid-19, źródło: <https://lh3.googleusercontent.com/proxy/ZY04-FH4oKZhguiQE47AsLKvgTSaP43KEDAavtsX-rs4ka6SF3NrI0zpJZU7S3xRiRAeEe4urVYItrgJWe0u6H67396wWGDYbGPekH7hHZvmPmecODch>, dostęp: 2.03.2021.

Fot. 64. Do prac sanitarnych zatrudnia się także kobiety, fotografia przedstawia chrześcijanki z Lahore zamykające jedną z miejskich ulic, źródło: https://www.worldwatchmonitor.org/wp-content/uploads/2013/07/Pakistan-Christian_sweepers_removing_water_after_rain_in_Lahore_2_-InsideArticle-1.jpg, dostęp: 2.03.2021.

Fot. 65. Kadr z materiału audiowizualnego organizacji Głos Prześladowanych Chrześcijan, źródło: <https://www.gpch.pl/index.php/filmy/1702-fassal-wsrod-najubozszych-w-pakistanie>, dostęp: 24.10.2019.

Fot. 66. Shama i Shehzad, chrześcijańskie małżeństwo z Kot RadhaKishan. Fot. www.asianews.it/files/img/PAKISTAN_-0116_-Shama_and_Shahzad_Children.jpg, 23.09.2019.

Fot. 67. Interwencja policji w okolicy cegielni, źródło: <http://i.dawn.com/primary/2014/12/548f9cccd5f08.jpg>, 2.10.2019.

Fot. 68. Żałobnicy oplakujący śmierć chrześcijańskiej pary, źródło: <http://www.dawn.com/news/1142612>, 2.10.2019.

Aneks

Załącznik 1

Wywiad przeprowadzony z informatorem

Kwestionariusz:

„Obrona praw mniejszości religijnych. Przypadek Open Doors Polska,”

Data wywiadu: 11.06.2019; 12.06.2019;

Pseudonim informatora: Haroon (*zmienione z powodu ochrony danych osobowych)

Wiek: 34

Kraj: Pakistan

1. Pochodzisz z Pakistanu. Jak wyglądało twoje życie w tym kraju – masz jakieś szczególne wspomnienia z tamtego okresu życia?

Tak, pochodzę z Pakistanu, dokładnie z Lahore, które jest jednym z największych miast w kraju. W czasie kiedy dorastałem, już nawet budząc się, kiedy tylko otwierałem swoje oczy w Pakistanie, uzmysławiałem sobie, że jestem muzułmaninem, także dlatego, że cała moja rodzina jest muzułmańska. Więc nie miałem prawa zdecydować o sobie, ktoś zrobił to za mnie. Mój ojciec jest muzułmaninem, więc ja także miałem być muzułmaninem. W medresie rozpocząłem naukę Koranu i hadisów, ponieważ mój ojciec był imamem w jednym z meczetów, a także mój starszy brat i nawet dziadek pełnili taką funkcję. Moja rodzina była bardzo religijna i dbała aby praktyka islamu była odpowiednio realizowana. Ojciec zabrał mnie do meczetu kiedy miałem trzy lata i zaczął uczyć mnie w jaki sposób się modlić, obmywać, dokonywać ablucji – to jest doświadczenie mojego dzieciństwa.

2. Ty także byłeś imamem w jednym z pakistańskich meczetów? Jaka był twój publiczny status w Pakistanie?

Zgadza się, w Pakistanie pełniłem funkcję imama, dlatego, że po szkole podstawowej ojciec posłał mnie do islamskiej szkoły religijnej, czyli medresy, gdzie uczyłem się pamięciowo Koranu w języku arabskim, mimo, że arabski nie jest moim językiem i nie rozumiałem niczego, musiałem nauczyć się na pamięć całego Koranu, tysiące studentów robią to samo. Nauczenie się Koranu w języku arabskim na pamięć zajęło mi około trzy i pół roku, w rezultacie czego otrzymałem tytuł Hafisa⁹³⁵. Potem dołączyłem do seminarium poświęconemu islamowi, aby móc zrozumieć co ten arabski zapis oznacza i jaki jest przekaz koranu. W tym seminarium studiowałem około pięciu lat. Sumując to wszystko, studia zajęły mi osiem lat. Zdobyłem wtedy kolejny tytuł, który nazywa się QARI⁹³⁶. Byłem też trzykrotnym złotym medalistą recytowania Koranu w stanie, który zamieszkiwałem w Pakistanie, w Pendżabie, ponieważ byłem w tym najlepszy. Są dwa style czytania Koranu – zwyczajne czytanie – lub – melorecytacja. Więc ja byłem najlepszym recytatorem śpiewającym melodię Koranu. Kiedy skończyłem te studia, ojciec przydzielił mi meczet a ja stałem się imamem. To był rok 2003. Istnieją też pewne różnice pomiędzy imamami – są ludzie bardzo delikatni i uprzejmi mogący działać w meczetach i zostać imamami – ale mój poziom pełnienia tej funkcji był bardzo zaawansowany, ponieważ ludzie byli świadomi mojej pamięciowej znajomości całego Koranu, co w Pakistanie znaczy bardzo wiele. Nawet

⁹³⁵ Honorowy tytuł nadawany muzułmanom znającym na pamięć treść Koranu.

⁹³⁶ Oficjalny tytuł uprawniający osobę do publicznego recytowania Koranu.

trudno mi to wytłumaczyć. Mój standard pełnienia funkcji imama był tak wysoki, że przewyższał innych, także dlatego, że byłem nie tylko głosicielem ale i nauczycielem Koranu przygotowując nauczanie na każdy piątek w znacznych rozmiarów meczecie, taka była moja pozycja społeczna. Ogólnie bycie imamem wiąże się z rodzajem najwyższej pozycji, jaką mogłem uzyskać z moim wykształceniem. W Pakistanie, jako imam, podejmowałem decyzje dla całej społeczności, także dla ludzi spoza niej i dla tych, którzy byli zwolennikami moich nauczycieli, więc byłem osobą decyzyjną w mieście. Byłem też członkiem jednej z największych organizacji w Pakistanie, która podejmuje decyzje o krajowym zasięgu. Ludzie okazywali mi szacunek przez cały czas – wiedząc, że moja pozycja nie pozwala mi pracować fizycznie, ale byłem mówcą, po prostu przemawiałem. Nigdy nie pracowałem fizycznie, w jakiejś ciężkiej pracy, ponieważ jako imam dysponowałem trzema osobami służącymi w moim domu, swoim własnym kierowcą, kucharzem, osobami dbającymi o porządek w posiadłości. Było to bardzo wygodne życie i wiązało się z pełnioną przeze mnie wówczas pozycją duchownego.

3. Jak możemy tłumaczyć dziś zjawisko łamania praw mniejszości religijnych, jak dzieje się to z chrześcijanami na Bliskim Wschodzie? Na podstawie źródeł historycznych wiemy, że nie jest to tylko współczesny problem.

Tak, to nie jest nowy problem ale zależy który kraj mamy na myśli. Pakistan jest numerem jeden w skali całego świata, który określił siebie republiką islamską. To coś oznacza... Pakistan – jak rozumieć to słowo? Ja nie wiem zbyt wiele na temat innych krajów muzułmańskich, ale mogę powiedzieć coś na temat Pakistanu. Pakistan znaczy: PAK – święty i STAN – kraj. Więc Pakistan jest ziemią świętą. Przed 1947 roku kiedy Pakistan i Indie tworzyły jedno państwo, na jego terenie zamieszkiwali wspólnie chrześcijanie, hinduiści, muzułmanie, jednak pewien obszar Pakistanu był zamieszkiwany przez muzułmańską większość. Potem w 1947 roku państwo podzielono na dwie części: Pakistan i Indie. W tym czasie muzułmańska większość stawała się coraz mocniejsza, podczas gdy tylko niewielki procent pakistańskich obywateli stanowili przedstawiciele mniejszości. Zaczęło się także prześladowanie. Słyszałem wiele historii na ten temat ale także dziś (niezrozumiałe – przyp. Autor). Nie ma dla nich wolności. Mogę podać pewien przykład dotyczący chrześcijan, jaki znam na temat tej pakistańskiej mniejszości. Nazywa się tam chrześcijan – używając pewnego słowa – „chuhra” – to rodzaj kasty – „chuhra”, co oznacza ludzi niskich kast lub „nieczystych” or „nietykalnych”. Nie nazywa się takich osób chrześcijanami, ale „chuhra” a więc nieczystymi, pozbawionymi świętości lub niską kastą. W ten sposób chrześcijanie pakistańscy stanowią mniejszość. Nie posiadają stabilnej pracy w Pakistanie, po prostu zajmują się sprzątaniem ulic, toalet, a ich dzieci nie mogą korzystać ze szkolnictwa, ponieważ tam zmusza się ich do studiowania islamu i wyznawania go jako religii. Jest kilka szkół przeznaczonych dla chrześcijańskich dzieci, które prowadzone są przez misjonarzy, dzięki czemu niektóre dzieci mają zapewnioną odpowiednią edukację. Jednocześnie przez cały czas mniejszość chrześcijan doświadcza prześladowań. Tak jakby... Nie jest to nowy problem ale rodzaj muzułmańskiej tożsamości, muzułmanie nie prześladowują chrześcijan czy Żydów lub innych dlatego, że są w błędzie. To jest część ich wiary nakazująca im prześladowanie, także dlatego Pakistan to ziemia święta i dalsze tego znaczenie nakazuje każdemu mieszkańcowi poddanie się nakazom islamu.

4. Czy Pakistan jest miejscem prześladowania mniejszości religijnych? W jaki sposób się to odbywa? Czy możesz podać konkretne przykłady? A może istnieją przepisy służące ich ochronie i bezpieczeństwu?

Nie są bezpieczni. Podobnie inne grupy religijne nie są chronione, nawet przez rząd, który obawia się radykalnych muzułmanów. Rząd nie jest w stanie chronić nikogo w kraju, gdzie występują bardzo różne rodzaje prześladowań. Prześladowaniem jest także to, kiedy chrześcijanin nie może otrzymać dobrej pracy. Pracują bardzo ciężko ale nie otrzymują za to wynagrodzenia. Około czterystu tysięcy chrześcijan w Pakistanie pracuje niewolniczo. Oni nie stali się sami niewolnikami, ale odziedziczyli ten status, przekazując go swoim dzieciom, a ich dzieci kolejnym pokoleniom... Tak jakby trzy kolejne generacje cierpią niewolnictwo, ponieważ nie posiadają środków utrzymania, pieniędzy na życie, przez co zostają niewolnikami. Dlatego właśnie kolejne generacje chrześcijan stają się w Pakistanie niewolnikami i jest to forma prześladowania. Prześladowanie można rozumieć także w ten sposób: W Hadisach mówi się o trzech drogach, ponieważ Mohamet zdobywszy Mekkę, z Medyny przybył do Mekki i zdobywając ją zabił wiele osób ale dał też pewne opcje do wyboru ludności żydowskiej i chrześcijańskiej, mówiąc – ok. macie trzy, cztery opcje. Pierwsza to posłuszeństwo islamowi i uznanie, że Allah jest jeden a Mahomet jest jego prorokiem – to znaczy szahada, lub opcja druga, kiedy nie chcesz podążać za islamem, to nakłada się na ciebie podatek, nazywany dzizją. Trzecia opcja – ok, jeśli nie, no to musisz umrzeć, ale jest jeszcze czwarta, którą jest opuszczenie granic kraju, to znaczy terytorium islamu. Podobnie jest w Pakistanie, a także w wielu innych krajach islamskich także współcześnie. Nie ma dla nich życia, mogą zostać przy swojej wierze i praktykować ją, ale to wciąż nie jest możliwe, ponieważ zmusza się ich do przejścia na islam. Prześladowanie w Pakistanie jest bardzo częstym zjawiskiem – chrześcijanki są gwałcone przez muzułmanów, ponieważ nie są w żaden sposób chronione w kraju, robi się z nimi co chce, tzn. są gwałcone i zmusza się je do małżeństw z muzułmanami oraz konwersji na islam. Prześladowanie jest rezultatem braku ochrony przez instytucje rządowe, podobnie rząd jest świadomy tego, że niejednokrotnie policja bierze udział w takich procederach, jest tak przez cały czas, nawet kiedy spojrzymy wstecz na historię Pakistanu. Cały czas policja była w to zamieszana, a rząd był tego świadomy.

5. Jaka jest pozycja mniejszości religijnych w odniesieniu do treści Koranu?

W odniesieniu do Koranu? Islam jest jedną z największych religii, Mohamet jest ostatnim prorokiem, Umma to wspólnota, naród jak podaje Koran – inne religie są „nigeous” (czyt. niższe), co oznacza... Możesz nawet porównać to z czymś nieczystym lub pozbawionym świętości, ponieważ nieczyste oznacza, że coś jest nieczyste i mimo, że oczyścisz to, umyjesz i będzie znów czyste, ale nieczyste (nigeous)... nawet jeśli je oczyścisz, to nie stanie się czyste. Koran wspomina, że inne religie są „nigeous” a Islam to największa religia.

***W jaki sposób w Koranie postrzega się religijne mniejszości?**

Jak bezwartościowe śmieci.

*** Czy ta sprawa dotyczy kwestii kulturowego tabu?**

Dokładnie. Chrześcijanom nie wolno dotykać żadnych rzeczy muzułmanów, wiecie, takich jak przedmioty służące do jedzenia – talerz, szklanki, łyżki, noże. Nie wolno im ich dotykać dlatego, że są nieczyste, a te rzeczy wówczas stałyby się także nieczystymi. Dlatego wszyscy chrześcijanie wiedzą, że

nie wolno im dotykać żadnych przedmiotów należących do muzułmanów. To kolejny wymiar prześladowania, kiedy żyjesz w kraju, masz przyjaciół, którzy są muzułmanami, ale nie możesz dotykać niczego, żyjesz w ciągłym napięciu, ponieważ poprzez sam dotyk możesz zostać oskarżony o bluźnierstwo.

***Czy dotyczy to także kwestii zwyczajów żywieniowych w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich?**

Można wskazać dwa rodzaje podejścia do tego, tak jak możemy wskazać dwie grupy ludzi w Pakistanie, nominalnych muzułmanów i prawdziwych muzułmanów. Nominalni nie wiedzą nawet kim był Mahomet ani nie znają Koranu. Nie obchodzi ich to, także nie mogłą się pięć razy dziennie, nie praktykują pięciu filarów Islamu, ale nazywają siebie muzułmanami, ponieważ przebywają na terenie kraju muzułmańskiego, zamieszkają muzułmańskie domy, rodziny i przyznają – ok. więc jesteśmy muzułmanami. Tak to jest w Pakistanie. Oni nie znają prawdziwego Islamu, nie rozumieją także kim w tym kontekście są chrześcijanie, nie znają ich pozycji według zasady Islamu. Tacy ludzie zawierają relacje z chrześcijanami, jedzą wspólnie, odwiedzają swoje domy. Prawdziwy muzułmanin praktykujący islam, który zna prawdziwą doktrynę islamu i rozumie kim są chrześcijanie – ponieważ są oni nieczystymi – a także chrześcijanie rozumieją, co znaczy być radykalnym muzułmaninem, przez co nie dozwala im się dotykać czegośkolwiek. Są także muzułmanie, którzy przyjaźnią się z chrześcijanami, jest ich wielu. Ale ja znam prawdziwych muzułmanów, oni nie nawiązują relacji z chrześcijanami, ze względu na postrzeganie Jezusa jako Syna Bożego i Boga jednocześnie – więc uznaje się, że oni wierzą w trzech Bogów, co jest *shirk*. – niewybaczalne. Więc tak, istnieją dwa rodzaje muzułmanów – nominalni muzułmanie związani z chrześcijanami oraz prawdziwi muzułmanie, którzy tego nie robią.

6. A jakie było twoje nastawienie do mniejszości chrześcijańskiej kiedy byłeś imamem?

Nastawiałem się na to, żeby flaga islamu była wzniesiona na całym świecie, w Europie i żeby każda religia była poddana islamowi. Byłem wtedy członkiem jednej z grup zajmujących się prześladowaniem chrześcijan, a nawet wszystkich grup mniejszościowych, ponieważ mieliśmy pewien system, dzielący nas na trzy grupy – pierwsza grupa obmyślała strategię, druga dokonywała prześladowań, a potem trzecia grupa przychodziła i mówiła – nie, nie, to są zli ludzie, my jesteśmy dobrzy. Ja byłem osobą z grupy środkowej, to znaczy prześladowałem chrześcijan. Według mnie oni byli niewierni, nieczyści i nazywałem ich „jehudonesara”, co w islamie posiada bardzo negatywny wydźwięk, identyfikując chrześcijan z wrogami islamu. Wiedziałem na temat ludzi zachodu, Ameryki i innych krajów, że jeśli nie są muzułmanami, to znaczy, że są chrześcijanami. Tak. A kiedy dorastałem uczono mnie, że chrześcijanie to byli ludzie jedzący wieprzowinę dwadzieścia cztery godziny na dobę siedem dni w tygodniu. Wieprzowina jest nieczysta w islamie. Myślałem, że uprawiają sex dwadzieścia cztery godziny na dobę siedem dni w tygodniu, bo taki przekaz pokazują nam media i filmy, więc stwierdziliśmy, ok. to nie są muzułmanie, więc na pewno są chrześcijanami. Mam na myśli także fizyczne relacje przedmałżeńskie. Albo postrzegałem ich jako ludzi negatywnie nastawionych do islamu, który są naszymi wrogami. Chrześcijanie byli dla nie nieczyści i niewierni. Taki wizerunek chrześcijan był w moim umyśle, co było też powodem prześladowania ich z mojej strony.

*** Czy to jest powszechny stereotyp na temat chrześcijan w Pakistanie?**

Dokładnie. Wszyscy muzułmanie mają podobny obraz chrześcijan, ponieważ w Pakistanie uważamy, że cała Europa jest chrześcijańska, ludzie podążają za Jezusem, nie są muzułmanami. Rozumiesz. Nie wiedziałem wtedy, że jest mnóstwo ludzi nie wierzących w Boga, którzy nie wierzą także w Jezusa, że nie wyznają żadnej religii. W Pakistanie nie mamy żadnych ateistów, ponieważ religia jest najbardziej znaczącą częścią naszego życia. Musisz wybrać jedną religię. W Europie na pierwszym miejscu masz swoje życie, tak jakby 95% stanowi twoje życie, a 5% to twoja religia, nawet jeśli wierzysz w Jezusa i twierdzisz, że jesteś chrześcijaninem w Europie. Ale w naszym kraju, jeśli stworzyć taki diagram, to 95% będzie dotyczyło religii, a 5% naszego życia. Teraz możesz zobaczyć jak bardzo się różnimy, to jak czarno białe zdjęcie, jeśli to porównać, my żyjemy religią, naszą tożsamością jest religia, a wy życie dla siebie, myśląc – ok. może będę wierzący a może nie. To wasze 5% religii, możecie się zgodzić lub mnie ale w Pakistanie, zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie w 5% żyją dla siebie, a w 95% żyją religią. Nie ma tam miejsca aby powiedzieć, nie wierzę w żadnego Boga, nawet chrześcijanie mają podobne patrzanie na tą sprawę, mówiąc – ok. jesteśmy chrześcijanami, możemy stracić życie z powodu swojej wiary, szczególnie jeśli jesteśmy mniejszością. Większość zawsze będzie prześladować.

7. Czy brałeś aktywny udział w akcjach przeciwko mniejszości chrześcijańskiej?

Właściwie kiedy przebywałem na terenie Pakistanu, stykałem się głównie z chrześcijanami i oni byli dla mnie głównym celem. W innych miastach jak Karaczi lub Islamabad można było spotkać się z jeszcze innymi mniejszościami religijnymi, ale wśród nich pracowały inne grupy operacyjne. W mieście gdzie przebywałem koncentrowałem się na nawracaniu chrześcijan na islam.

8. Powiedz coś więcej o podejściu muzułmanów do mniejszości takich jak chrześcijanie. Czy jesteś w stanie wykazać istnienie jakiegoś stereotypowego obrazu tego wyznania w Pakistanie?

Chrześcijanie są jak bezwartościowe śmieci dla muzułmanów w Pakistanie, ponieważ nasza kultura opiera się na wierzeniach plemiennych, dużych plemionach i kastach. Dlatego chrześcijanie nie należą do żadnego plemienia i nie posiadają swoich plemion, nie podtrzymują tych wierzeń, ponieważ to wierzenia islamu, które kultywuje się w Pakistanie. Może jest gdzieś inny kraj, inne plemię, ale ja znam kwestię Pakistanu i naszą kastowość, która jest ważnym elementem tożsamościowym Pakistanu ale i chrześcijan, którzy kast nie posiadają. Nazywamy ich określeniem *churra*, to rodzaj kasty niewiernych, nieczystych, nisko urodzonych ludzi, których nazywa się *churra*, co znaczy, że taki człowiek jest *nigeous* – zanieczyszczony. Dlatego każdy muzułmanin jest tego świadomy. Największym prześladowaniem w tym kraju wobec mniejszości chrześcijan jest nazywanie ich *churra*, to tak jakby ktoś wołał na ciebie ciągle *churra* – jesteś nieczysty, niewierny. Mam do ciebie pytanie: jak się z tym czujesz? Rozumiesz, ciągle doświadczasz cierpienia, śmierci, może zadajesz sobie pytanie, po co wciąż żyję? Lepiej byłoby umrzeć, niż cały czas być prześladowanym w ten sposób. Rozumiesz. Tak jest w przypadku muzułmanów, oni prześladowają ich różnymi sposobami.

9. W Pakistanie islam funkcjonuje jako religia państwowa. Czy w praktyce możliwe jest bycie wyznawcą innej religii?

I tak, i nie. Wspomniałem, że przed 1947 rokiem Indie i Pakistan stanowiły jedno państwo w którym istniała wolność religijna ale po podziale ta wolność się skończyła. W tym czasie chrześcijanie stwierdzili, że jeśli jest to kraj muzułmański to nie ma w nim już miejsca dla chrześcijan, zawsze

pozostaje lęk przed muzułmanie i zagrożenie z ich strony. Nie ma wolności dla osoby, która chce podążać za Chrystusem i powiedzieć po prostu, że nie chce być już dłużej muzułmaninem bo poznała prawdę. Taka osoba nie ma możliwości zmiany religii i powiedzenia, że chce naśladować Jezusa, bo to jest prawdziwa droga. Dla każdego takiego, kto opuści islam, przeznaczona jest śmierć. Dlatego, że Pakistan to kraj muzułmański i to jest tożsamość jego obywateli. Dla nich niemożliwym jest, aby ktoś powiedział, że nie chce podążać za islamem jako religią albo, że nie chce wierzyć w Boga, nie ma takiej możliwości.

10. Byłeś częścią misji muzułmańskiej? Jak bardzo byłeś oddany narodowej religii?

Tak byłem częścią misji. Byłem islamskim misjonarzem w organizacji misyjnej o nazwie Sunni Qadri, która zleciła mi wyjazd do greckich Aten, w 2005 roku jako muzułmański misjonarz propagowałem islam i zakładałem kolejne meczety w Europie. Więc przybyłem do Europy w 2005 roku i założyłem w Atenach dwa meczety. Pierwszy z nich powstał w 2005 roku, a drugi w 2007, rozpocząłem moją misję, której celem było nawracanie chrześcijan na islam. To był mój cel.

11. Czy byłeś szkolony do tego w jaki sposób traktować przedstawicieli mniejszości religijnych w Pakistanie lub krajach zagranicznych?

Byłem bardzo aktywny w przeciwdziałaniu wobec innowierców tylko w moim kraju, ale nie za granicą. W Europie nie miałem żadnego autorytetu, rozumiesz, tutaj każdy jest wolny, nie byłem przeciwko komukolwiek, bo też nie było to dla mnie możliwe. Moją misją było także zachęcanie innych muzułmanów do trwania w wierze i potwierdzaniu, że zbliża się czas kiedy islam będzie jedną z największych religii lub jedyną religią na świecie i będzie przebudzenie.

12. A co z edukacją w Pakistanie, czy system edukacji jest przeciwko mniejszościom religijnym? Są jakieś tego przykłady?

Tak. Są dwa rodzaje szkół – szkoły rządowe i religijne. Dla szkół religijnych zawsze celem jest nauczać ludzi niechęci wobec mniejszości i rozszerzać wpływ islamu poprzez pracę misyjną, ale szkoły rządowe nie mają w programie nauczania przeciwko innym religiom, inną kwestią jest islamskie nauczanie w szkołach rządowych przez co chrześcijańskie dzieci zmuszane są do studiowania, pomimo swojego wyznania wiary, nawet jeśli nie chcą tego, rozumiesz. Ciągłe zmuszani są do proklamowania: Tak, wierzę, że Mahomet jest prorokiem islamu, a Allah jest moim Bogiem – tak to wygląda. Nie ma żadnej innej opcji jak, np. – ok. jeśli oni są chrześcijanami, muszą mieć swoją Biblię albo osobny przedmiot nauczania – nie jest to przeciwko mniejszościom ale zmusza je to do studiowania na temat islamu i Mahometa.

13. Podsumowując: Dlaczego w twojej ojczyźnie dochodzi do prześladowań chrześcijan i w jaki sposób można chronić mniejszości religijne?

Chrześcijanie są prześladowani, ponieważ nie wierzą w Mahometa tylko trzech Bogów oraz w to, że Jezus jest Synem Bożym – w Islamie to wielka rzecz nazwać kogoś Synem Bożym, ale także muzułmanie myślą, że chrześcijanie to mieszkańcy krajów Zachodu. Dlatego nie lubi się Zachodnich krajów, jak na przykład Europy czy Ameryki. Wciąż jest wiele powodów prześladowania chrześcijan, motywowanych dyskryminacją, ponieważ nie są oni muzułmanami.

***Jak można ich chronić?**

To jest pytanie zasadnicze. Chronienie ich znaczy – konieczność modlitwy za nich – to jedna z rzeczy, którą możemy zrobić; Możemy zabrać za nich głos na terenie Europy i pertraktować z pakistańskim rządem apelując o ochronę chrześcijan Pakistanu, i jeśli to możliwe – drogą do obrony chrześcijan jest zmiana programu nauczania w szkołach oraz zachowań nauczycieli, którzy mogą edukować o tym jak humanitarnie traktować mniejszości. Potrzeba wzajemnej akceptacji w miłości, co może przynieść zmianę, jeśli dojdzie do zmiany programu w szkołach religijnych. W przeciwnym razie jest to niemożliwe, ponieważ korzeń problemu występuje w tym obszarze. Prześladowanie jest efektem nauczania o nim. Oni nie są muzułmanami, tylko chrześcijanami. Tak więc możemy to zmienić jeśli zmienimy program i wpłynie to na reformę systemu edukacji.

14. W Europie promuje się wolność religijną, co jest esencją doktryny o tolerancji. Co można powiedzieć o takim modelu myślenia w odniesieniu do innych religijności i odmiennych stylów życia?

To świetne, że w Europie każdy ma wolność przekonań i praktyki wybranej wiary. Nie jestem temu przeciwny – to coś naprawdę dobrego, ponieważ ludzie powinni żyć w wolności wyboru, cokolwiek by to nie było, tak jak widzę to w krajach europejskich, wasze rządy i obywatele nie znają prawdziwego oblicza islamu, dając także im wolność religijną, pozwalają na budowy meczetów, mówiąc, wporządku niech budują swoją świątynię, miejsce kultu Allaha. Ja z kolei uważam, że to nie jest tylko meczet. To bardziej centrum szkoleniowe dżihadystów, baza takiego ośrodka. W przyszłości zobaczycie, że przyjdą coraz gorsze rzeczy, bo rządy nie mają pojęcia czym jest prawdziwe oblicze Islamu, na czym ono polega. Więc oczywiście, można im dać wolność religijną, ok. praktykujcie co chcecie, nie będziemy was zmuszać do naśladowania Jezusa albo żebyście porzucili swoją wiarę w Allaha, opuścili religię muzułmańską, ciężko to powiedzieć ale to jakby dać im wolność do szkolenia terrorystów w Europie. Meczet, z tego co wiem na ten temat – oznacza ośrodek szkolenia dżihadystów. Jeśli nie będziemy tego kontrolować, wasze kolejne pokolenia w Europie nie będą już potrzebować terrorystów spoza granic kraju, będą mieli swoich. Nie czekajcie na ich przyjazd z Syrii, Afganistanu lub innych krajów o których wiece. Będziecie mieć własnych terrorystów, ponieważ sami pozwoliliście im na budowę baz szkoleniowych tutaj i także dlatego, że w meczetach czyta się Koran i Hadisy opowiadające o życiu i nauczaniu Mahometa. Zarówno Koran jak i Hadisy zawsze nawołują do przemocy, uczą jak prześladować chrześcijan i Żydów.

15. Co było decydującym punktem w twoim życiu mającym wpływ na dokonanie konwersji religijnej?

Momentem decydującym była po prostu miłość, która jest w Jezusie Chrystusie, On zmienił moje życie, ale także modlitwa zmieniła moje życie, także szczerość je odmieniła. Nigdy wcześniej w swoim życiu nie czytałem Biblii, jednak ludzie, którzy prowadzili życie, takie jak Jezus na codzień, sprawili, że zobaczyłem Go w ich życiu. To sprawiło, że przestałem być muzułmaninem i poszukiwałem prawdziwej drogi dla siebie. Prawda zmieniła moje życie kiedy zacząłem czytać Biblię i zrozumiałem, że Koran nie jest Słowem Bożym, które daje życie, przebacza grzechy, daje tego gwarancję – więc te wszystkie rzeczy zmieniły moje życie.

16. W wywiadzie dla Open Doors zamieszczonym na You Tube bardzo często wspominasz o Jezusie. Co to znaczy poznać Chrystusa? Czy to jest dokładnie to samo co czytanie Biblii i trzymanie się doktryny chrześcijaństwa?

Nie wiem, ponieważ przez całe życie nie czytałem Biblii, byłem muzułmaninem i uważałem, że Biblia jest zmanipulowana, zmieniona przez ludzi, przez co też starałem się nawracać chrześcijan na islam, oni traktowali mnie bardzo miło i uprzejmie, przez to za każdym razem czułem się zaskoczony, tym jak bardzo są uprzejmi, szczerzy, nigdy nie kłamali. Więc ta para chrześcijan, wspomnę imię Eleny⁹³⁷ – ona kochała mnie jak własnego syna. To wszystko było sprawiło, że przestałem być muzułmaninem, zacząłem dostrzegać gdzie leży prawda.

17. Co się wydarzyło po podjęciu tej decyzji? Zacząłeś doświadczać prześladowania z powodu nowej wiary?

Tak, pięciokrotnie byłem celem zamachu w Pakistanie, połamano mi nogi, byłem bliski śmierci, połamano mi ręce, żebra, czaszka była złamana w dwóch miejscach, byłem prawie martwy. Pięciokrotnie próbowano mnie zamordować. Wyznaczono nagrodę pieniężną dla osoby, która mnie zabije. Straciłem kontakt z moim synem i żoną oraz całą rodziną, straciłem całą dotychczasową pozycję społeczną, zdobyte tytuły, nieruchomości i mój kraj, nie mogę już do niego wrócić, to wszystko z czym się zmierzyłem będąc naśladowcą Jezusa Chrystusa.

18. Teraz jesteś częścią organizacji wspierającej prześladowane mniejszości chrześcijańskie.

Tak, jestem członkiem organizacji Open Doors, która daje mi ochronę, daje dach nad głową, nawet teraz doświadczam prześladowań, ponieważ nie jestem w stanie pojawiać się w wielu miejscach publicznych. Jednak będąc częścią Open doors, jestem zabezpieczony i zaopatrzony przez nich.

19. Jako prelegent Open Doors musisz dbać o ochronę danych osobowych, w jaki sposób zachowujesz bezpieczeństwo w Europie?

Jako członek Open Doors używam innego imienia w celu ochrony, nie jestem przeciwnikiem muzułmanów ale oni wciąż mnie szukają, nie chcą dać im sposobności do tego aby coś złego mnie spotkało. To powód dla którego moja prawdziwa tożsamość jest utajniona.

20. Ciekawym elementem twojej historii jest to, że najpierw byłeś prześladowcą, a potem stałeś się prześladowanym. Chciałam zapytać cię o te dwie przeciwstawne perspektywy doświadczenia.

Najpierw na swojej drodze nienawidziłem nawet imion chrześcijańskich. Nienawidziłem ich, bo największym problemem dla mnie była ich wiara w to, że Jezus jest Synem Boga i Bogiem jednocześnie – to wzbudzało we mnie wściekłość. Stereotyp na temat chrześcijan jaki znałem zawsze mnie złościł. Nie było dla nich przebaczenia, ja byłem bardzo radykalnym muzułmaninem i aktywnie prześladowałem. Kiedy nawróciłem się do Jezusa Chrystusa, który zmienił moje życie, On – i to najcięższa rzecz w moim życiu, kiedy przeczytałem w Ewangelii Mateusza, piątym rozdziale – On powiedział – ok. Haroon teraz musisz kochać swoich nieprzyjaciół i podlić się za tych, którzy cię prześladowają. To było cudowne i bardzo trudne. Jak mogę kochać wroga, który chce mnie zabić? Ale On powiedział – nie, kochaj ich, ponieważ oni są także moimi dziećmi, nawet jeśli są daleko ode mnie. W Chrześcijaństwie nie ma miejsca na prześladowanie kogokolwiek. Wcześniej podążałem za Mahometem, który stworzył armię by pokonać świat, a moją wizją było stawać się takim jak Mahomet. Kiedy przyszedłem do Pana Jezusa Chrystusa,

⁹³⁷ Chrześcijańskie małżeństwo, które informator poznał w czasie swojego pobytu w Grecji w 2005 roku.

jestem Jego naśladowcą. Mohamet wysłał armię żeby pokonać świat, a Jezus wysłał na świat swoich uczniów i powiedział – idźcie na cały świat i ogłaszajcie dobrą nowinę – rozumiesz – to są dwie różne perspektywy. Mohamet wysłał armię... Jezus wysłał uczniów żeby dzielili się ewangelią, wiesz. To zmieniło moje życie. Największa rzecz wydarzyła się, największy cud mojego życia miał miejsce kiedy Bóg mnie zmienił – to największy cud w moim życiu, nikt nie mógł mnie zmienić kiedy byłem muzułmaninem, nie było możliwe żeby ktokolwiek mógł moje życie zmienić ale Bóg to zrobił i On ma na imię Jezus.

21. Widzisz te dwie strony prześladowania. Co możesz teraz powiedzieć o swojej perspektywie jako osoby będącej przed konwersją na chrześcijaństwo?

Naśladując Jezusa wiem, że On chce, żeby błogosławić prześladowców. Jest taka rzecz którą lubię w Biblii, czyli to, że Jezus nigdy nie skłamał. On nigdy nie powiedział – jeśli pójdziesz za mną ludzie będą cię szanować – rozumiesz – dadzą ci wielką nagrodę za to, że mnie naśladujesz – nie powiedział tak ale – jeśli za mną pójdziesz, będą próbowali cię zabić, prześladować, skazą cię na więzienie, stracisz wszystko. Wiedziałem dokładnie co się zbliża, ponieważ On nigdy nie kłamie, bo jest najlepszym przywódcą na tym świecie. To tak jakbyś zamieszkał podpisać kontrakt z jedną dużą firmą, która zapewnia sporo zabezpieczenia i mówi – ok. będziemy chronić ciebie, twoją rodzinę, jeśli dołączysz do naszej firmy. A Jezus, nie sądzę, że ktoś chciałby pracować w firmie, która zaprosiłaby go do współpracy mówiąc – ok. możesz dołączyć ale ludzie będą chcieli cię zabić, prześladować ale masz tę ofertę i możesz z niej skorzystać – rozumiesz, nikt tak nie mówi, ponieważ oni są kłamcami, obiecują, że będą cię chronić, otaczać respektem ale to niemożliwe, oni kłamią. Jezus będąc świetnym przywódcą daje jasne stanowisko, rozumiesz, ponieważ powiedział: Jeśli pójdziesz za mną, będziesz prześladowany, pojmamy do więzienia, stracisz wszystko; ale także: Jeśli pójdziesz za mną to wybierzesz drogę prawdy. To siła wielkiego przywódcy, który nigdy nie kłamie. W ten sposób wiedziałem co nadchodzi w moim życiu. Biblia mówi, Jezus powiedział: Kto jest tym człowiekiem, który zacznie budować dom, a wcześniej nie usiadzie i nie obliczy jakie będą tego koszty – rozumiesz. Wiedziałem dokładnie, że droga za Jezusem nie jest łatwą drogą, ale wiedziałem, że to droga prawdy. Wcześniej bycie muzułmaninem zawsze było dla mnie prześladowaniem innych albo planowaniem w jaki sposób prześladować ludzi ale bycie naśladowcą Jezusa to planowanie w jaki sposób ich kochać, jak modlić się o nich każdego dnia, jak opowiedzieć im dobrą nowinę i przekazać prawdę.

22. W wielu komunikatach medialnych islam prezentowany jest jako religia pokoju. Jak możesz odnieść się do tego stanowiska?

Dla mnie to jest zabawne, wielu ludzi zadaje mi to pytanie i odpowiadam, że jeśli islam jest religią pokoju, pokaż mi jeden kraj islamski w którym panuje pokój, dlaczego ludzie emigrują stamtąd do Europy, aby pokój odnaleźć w Europie, a nie jadą do Mekki, która jest kluczowym dla islamu miejscem? Ponieważ wiedzą, że nie ma tam pokoju i wciąż są w ciemności. Uważam, że islam nie jest religią pokoju tylko religią podziałów. Nie ma tam jedności, całości (pokoju), ale są podziały, rozczłonkowanie. To co dzieje się na świecie, kryzys uchodźczy, wszystko do dzieje się z powodu islamu. Ludzie wciąż mają oślepiały umysł i nie chcą zrozumieć prawdy powtarzając ciągle, że islam jest religią pokoju, osoby, które ten pogląd podtrzymują, politycy, nie znają prawdziwego oblicza islamu. Nie są muzułmanami, tym bardziej prawdziwymi muzułmanami. Nie sądzę, żeby islam był religią pokoju. Wierze za to, że

muzułmanie, jako ludzie, są ludźmi pokojowymi. To jest ta różnica pomiędzy islamem a muzułmanami. Nie uważam, żeby można było porównywać ze sobą islam i kategorię pokoju. To tak jakbyś chciał porównać ze sobą ciemność i światło.

23. W jaki sposób zdefiniować doktrynę dżihadu?

Dżihad jest sporym tematem do omówienia ale możemy chociaż coś z tego tematu dotknąć. Jest taki rodzaj dżihadu, o którym mówi islam, jak na przykład walczące i zabijające innowierców ISIS. Postępują tak z powodu wiary w największe życzenie Mahometa, którym było oddanie swojego życia w dżihadzie i zwyciężenie świata. Wierzę, że są dwa rodzaje muzułmanów lub nawet trzy rodzaje muzułmanów. Trzy – tak jak w przypadku chrześcijan – większość kłamie, niektórzy są nominalnymi chrześcijanami, niektórzy naprawdę naśladowują Jezusa – tutaj wygląda to tak samo – islam to nie tylko nominalni muzułmanie nie znający Koranu i ci prawdziwi, którzy islam znają i jak nie wszyscy muzułmanie są terrorystami – ok. nie wszyscy muzułmanie są terrorystami ale wszyscy terroryści są muzułmanami. To mogę powiedzieć ale jest wiele innych rzeczy, które dotyczą dżihadu.

24. Teraz jesteś po drugiej stronie – jesteś jednym z prześladowanych chrześcijan (także częścią organizacji Open Doors). Prześladowanie w Pakistanie jest rzeczywistością? (Czego doświadczyłeś)

Doświadczyłem tego osobiście po tym jak stałem się wierzącym i odnalazłem prawdę. W Pakistanie prześladowano mnie pięć razy i nawet teraz obawiam się muzułmanów, nikogo innego tylko ich. Pięć razy próbowali mnie zamordować i wydali na mnie fatwę, która jest w Pakistanie oficjalnie funkcjonującym w organizacyjnej strukturze islamu dokumentem. Wyznaczono nagrodę pieniężną za zabicie mnie i mówi się o tym, że kto mnie znajdzie ma mnie zastrzelić. Nie wiem gdzie tu jest ten pokój, jeśli ludzie mówią, że islam to religia pokoju, czy przebaczenia to ja nie mam pojęcia dlaczego wciąż próbują mnie zamordować.

25. Czy możliwy jest dialog pomiędzy większością religijną Pakistanu a pozostałymi mniejszościami? Jesteśmy w stanie osiągnąć płaszczyznę porozumienia pomiędzy dwoma różniącymi się kulturowo formacjami?

Z chrześcijanami? Właściwie nie jest to możliwe, ponieważ stroną dominującą są muzułmanie, którzy nie wierzą chrześcijanom i mają swoje przekonania religijne, więc nie da się usiąść do stołu i rozmawiać – wasza religia i wasza religia, nasza religia nie jest nasza... To niemożliwe. Aż dotąd nigdy nie widziałem żeby ktoś usiadł przy stole i powiedział ok. nie mamy problemu z twoimi wierzeniami, możesz robić co uważasz za słuszne i ciesz się wolnością... Nie widziałem nikogo takiego i myślę, że to niemożliwe.

26. Jak w twojej opinii powinien wyglądać dyskurs na temat prześladowań? Do kogo kierować komunikaty dotyczące tego tematu i na czym powinny być one najbardziej skoncentrowane?

Największe prześladowanie w Pakistanie według mnie jest codziennością w Pakistanie, mówi się o chrześcijanach, to jakby psychiczne prześladowanie, umysłowe cierpienie, a poza tym, największy wymiar prześladowania to niewolnictwo chrześcijan w Pakistanie i psychiczne prześladowanie z powodu wyznawanej wiary. To także wielkie cierpienie. Mogę powiedzieć, że istnieje pewna możliwość, droga do zaprzestania prześladowań w Pakistanie ale musiałoby to odbywać się z wysokiego szczebla zamin, to znaczy z pozycji rządowej i w bardzo radykalny sposób przez wysoko postawionych muzułmanów, którzy by to propagowali. Właściwie obecnie chrześcijanie są prześladowani tak samo ze strony rządu – mentalnie, fizycznie i także dlatego, że jako mniejszość nie mają praw w parlamencie, praw w rządzie,

więc to jest też rodzaj dyskryminacji. Można powiedzieć, że jeśli tylko ze strony rządu pomagałoby się uchodźcom, chrześcijanom w Pakistanie i innym mniejszościom kraju, byłoby mniej przejawów prześladowań niż dzieje się to obecnie z każdej strony.

27. Jak wygląda twoja praca w obozach dla uchodźców? Mniejszości religijne doświadczają różnych form prześladowania ze strony muzułmańskiej większości także tam?

Tak. Każdego dnia pracuję pośród uchodźców. Działam z ramienia Open Doors i reprezentuję ich w świecie uchodźców, odwiedzamy chrześcijańskich uchodźców w różnych obozach w Niemczech. Wygląda to tak, że przyjeżdżający do Niemiec w 99% są muzułmanami, i prawdopodobnie mniej niż 1% stanowią chrześcijańscy uchodźcy. W ten sposób nawet w Niemczech chrześcijańscy uchodźcy są ofiarami prześladowań. Jako pracownik Open Doors każdego dnia odwiedzam uchodźców, modlimy się o nich i nigdy nie uczymy ich żeby mścili się na ludziach, którzy ich prześladowają, wiesz, staramy się pomagać im prawnie w znalezieniu prawników, czy zgłoszeniu spraw na policji. Jesteśmy wdzięczni, że tutaj panuje wolność, prawo respektuje każdego człowieka w podobny sposób ale mimo to chrześcijanie żyją w strachu. Obawiają się muzułmanów także w Niemczech. Mamy sporo przykładów tego w jaki sposób odbywa się tu prześladowanie, ataki z nożami, pobicia, wielu usiłuje popełnić morderstwa na chrześcijanach w Niemczech i nawet tutaj, jeśli ktoś się nawraca na chrześcijaństwo, żyje z obawą by ujawnić to pośród innych osób, także w obozach dla uchodźców zmiana religii wiąże się z groźbą śmierci.

28. Co sądzisz o współczesnym zjawisku masowej emigracji – czy rozpatrujesz to jako rodzaj zagrożenia dla ludzi z grup mniejszościowych uciekających z miejsc gdzie doświadczają prześladowań?

Chrześcijanie przyjeżdżający do Niemiec myślą, że jest to dla nich bezpieczne miejsce, po raz pierwszy w życiu czują, że mogą zwyczajnie oddychać, bez strachu. Mogą słyszeć, tak jak ja kiedy odwiedzam pakistańskich chrześcijan w Niemczech, ja chwałę Boga: Jesteśmy wdzięczni za ten kraj, że otworzyłeś dla nas drzwi i w wolności możemy Cię wielbić, jesteśmy wolni mówiąc o naszej wierze – oni są ogromnie wdzięczni Bogu. Wiele razy odwiedzając ludzi słyszę od nich, że po raz pierwszy mogą cieszyć się życiem bez lęku, ktoś w wieku pięćdziesięciu lat przyjeżdża tutaj – wyobraź to sobie, mając już pięćdziesiąt lat i mówi... rozpoczynamy nowe życie w Niemczech, ponieważ przez całe ostatnie pięćdziesiąt lat kiedy żyliśmy w Pakistanie towarzyszył nam lęk i prześladowania. Jesteśmy wdzięczni niemieckiemu rządowi, że otworzył swoje drzwi dla mniejszości. Moją prośbą jest aby pozwolono im zostać w tym kraju i żyć tutaj. Chrześcijanie z Pakistanu nie mogą sobie pozwolić na wyjazd do Niemiec, ponieważ jest to niezwykle kosztowne. Oni nie dysponują pieniędzmi. Jest tu wielu Pakistańczyków, muzułmanów, dlatego, że są bardzo bogaci i mogą sobie na to pozwolić ale chrześcijanie nie mają czym zapłacić. Jeśli komuś udało się to osiągnąć i dotarł do Niemiec, moją prośbą zawsze jest modlitwa o niemiecki rząd, żeby pozwolono im zostać tu lub w innym kraju europejskim, pozwólcie im zostać tutaj w Niemczech i Europie, aby mogli zacząć żyć.

29. Jak muzułmańscy emigranci są traktowani w Europie. Jaka jest twoja opinia na ten temat?

Mniejszość muzułmańska w Europie? Nie sądzę, żeby byli mniejszością, ponieważ oni w Europie żyją w jakikolwiek sposób chcą, opowiadają o swojej wierze, nie muszą się bać, bo chrześcijanie w Europie nie mają takiego nauczania by prześladować muzułmanów. Nie widzę żeby bali się jakichkolwiek

prześladowań, mają więcej wolności niż pakistańscy chrześcijanie w Europie. Dlatego nie sądzę by byli tu postrzegani jak mniejszość. Widzisz... Oni przyjeżdżają to z zamiarem podbicia Europy. To jest cel, pokonanie Europy. W Niemczech jest wiele budynków kościelnych, które zostały przekazane muzułmanom i przekształcone na meczety. Nie widziałem żadnego meczetu, który stał się kościołem chrześcijańskim ale widziałem za to wiele kościołów, które stawały się meczetami. Więc nie sądzę by należało ich postrzegać jako mniejszość.

30. Podróżujesz teraz przez Europę, ostatnio wraz z Open Doors odwiedzałeś Polskę. Co jest dla ciebie głównym celem takich wizyt?

Odwiedzam różne kraje aby przedstawić perspektywę prześladowań w Pakistanie, opowiedzieć o kraju w którym żyją moi bracia i siostry w Chrystusie oraz w jaki sposób przebiega prześladowanie. Podróżuję do różnych miejsc by motywować innych chrześcijan aby stawali w modlitwie za prześladowanych, który tego potrzebują, to Wy jesteście ich zmianą, dlatego was potrzebują. Jestem skoncentrowany na odwiedzaniu innych państw i kościołów by mówić ludziom, że powinni zająć stanowisko wobec tej sprawy. W Polsce uzmysłowiłem sobie, że wielu ludzi boi się muzułmanów. Przyjaciele, chce was zachęcić: Nie bójcie się diabła, bo on chce żebyście się bali. Pierwszą rzeczą jaką on daje jest strach przed nim, ale Duch, którego mają Chrześcijanie, Duch Święty – nikt inny go nie ma. Nie bójcie się. Idźcie właściwą drogą, wierzycie we właściwego Boga, proszę nie obawiajcie się muzułmanów. Kiedy oni dotrą także do waszego kraju będzie to czas aby powiedzieć im prawdę, opowiedzieć im o Jezusie, nie obawiajcie się tego. Kiedy znajdą prawdę stają się naprawdę ciepłymi osobami. Na końcu chce was wszystkich zachęcić mówiąc: Muzułmanie nie są złymi ludźmi, są bardzo wartościowi, kocham ich, są naprawdę mili, a to dlatego, że Jezus ich kocha – ale ja nienawidzę diabła, nie lubię go ani jego nauczania, jego celem jest zniszczenie ludzkości i świata ale Jezus – on umarł na krzyżu za cały świat – Ewangelia Jana 3:16 mówi: On tak umiłował świat, że Syna swego jedyne go ofiarował, więc w moich oczach, nikt nie jest zły, są to kochani ludzie, nie jestem przeciwko muzułmanom, ja ich kocham.

Streszczenie

Obrona praw mniejszości religijnych. Przypadek Open Doors Polska

Komunikacja międzykulturowa jest obszarem w obrębie którego istnieje wiele możliwości do podejmowania kwestii współczesnych form dialogu z Innym, tym który stoi w opozycji do *nas, swoich*. Aby być uczestnikiem dialogu międzykulturowego jako uczestnicy takiej komunikacji jesteśmy zobligowani do poszerzania wiedzy na temat różnic kulturowych stanowiących kluczowy element kompetencji międzykulturowej, która warunkuje efektywny wymiar tego rodzaju relacji dialogicznej. Ojcem komunikacji międzykulturowej jest Edward T. Hall, który stwierdził, że *Kultura jest komunikowaniem się, a komunikowanie się jest kulturą*. W języku tkwi obraz danej kultury i to poprzez język możemy lepiej poznać mentalność i kulturowe wyobrażenia przedstawicieli odmiennej kultury. Temat mojej rozprawy jest związany ze zjawiskami

komunikacji międzykulturowej, szczególną uwagę poświęcam bowiem komunikacji na rzecz grup mniejszościowych. Wyobrażenia społeczne na temat grup mniejszościowych zawsze zderzają się z kategorią stereotypu, uprzedzeń oraz mitów funkcjonujących w ogólnodostępnym dyskursie odnoszonym do danej grupy i jednocześnie używanym przez przedstawicieli struktury dominującej. Niniejsza praca jest próbą analizy dyskursu towarzyszącego komunikacji na temat zjawisk dyskryminacji mniejszości chrześcijańskich w różnych częściach świata przy użyciu wybranego studium przypadku, którym stała się działalność organizacji pozarządowej Open Doors Polska. Za podstawę analizy dyskursu oraz główne źródło danych na temat sytuacji chrześcijan w skali globalnej i lokalnej na potrzeby tej pracy wykorzystano informacje udostępniane w sieci. Ze względu na niezwykle rozległy terytorialnie charakter zjawiska, analiza została zawężona do pozycji mniejszości chrześcijańskiej Pakistanu. Metodologicznie przyjmuję perspektywę oglądu kulturoznawczego, która pozwoli na wieloaspektowe zrozumienie przenikających się ze sobą zjawisk. Z jednej strony stworzony zostanie opis i interpretacji formacji dyskursywnej, z drugiej natomiast będzie to kompleksowe badanie głębi dyskursu, czyli jego ukrytej semantyki. Natura dyskursu w większości sprzyja wielu uproszczeniom i wymaga świadomej recepcji, za którą odpowiadają badania humanistyczne.

Summary

Religious minorities rights defense. Open Doors Poland case study

Intercultural communication is an area of many possibility existence that allows consideration of contemporary dialog with Other, who is opposite to *us*. To be a participant of intercultural dialogue we are obliged to develop knowledge of cultural differences item, that is crucial feature of intercultural competence, that drives to effective dimension in dialogue relationship matter. Father of intercultural communication is Edward T. Hall, who claimed that Culture is a communication and communication is a culture. In the language there is placed culture landscape and through the language we can better understand mentality and cultural beliefs of its representants. Object of my dissertation is referred to intercultural communication phenomenons, particularly I focus on communication devoted to minorities groups. Social perceptions towards minorities always encounter categories of stereotypes and

myths that exist in general discourse that is referred to particular group and at the same time used by majority representants. This work is an attempt to analyze the discourse accompanying communication on the phenomenon of discrimination against Christian minorities in different parts of the world, with use of selected case study, that is example of non governmental organization Open Doors functionality. A base for discourse analyze and main source of data about Christian minorities position in global and local scale for this workshop purposes I used content shared in virtual space.

Because of extremely wide territory specific for the phenomenon, analyze was forced to be focus on Pakistani Christian minority. Methodologically I am oriented to cultural studies perspective, which will allow to undertake multi-aspect understanding of many mixed phenomenons. On the one side created is the description and interpretation of particular discourse, on the other this is complex type of research to reveal covered spaces of discourse semantics. The nature of discourse in most cases produces many simplifications and requires conscious reception, for which humanistic research is appropriate one to apply.